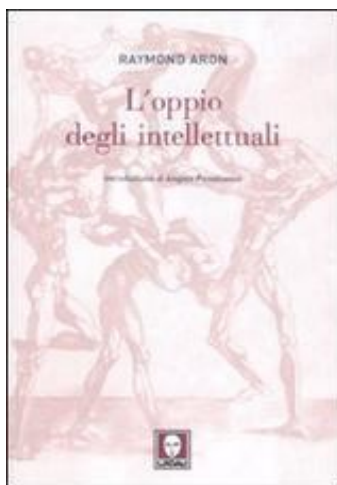


Raymond Aron

L'OPPIO DEGLI INTELLETTUALI



Classico del pensiero liberale contemporaneo, a cavallo tra il pamphlet e il saggio di sociologia culturale, questo libro rappresenta forse la più penetrante critica agli intellettuali occidentali di sinistra che sia mai stata scritta. Raymond Aron da un lato ricostruisce gli argomenti di cui una certa intelligenza si è nutrita nella sua polemica contro la "democrazia capitalista " e ne mostra tutti i punti deboli; dall'altro analizza le cause di questo atteggiamento mediante un esame delle diverse figure di intellettuale e delle funzioni sociali da esse soddisfatte, offrendo una spiegazione delle ragioni che spingono uomini intelligenti ad adottare idee stupide. Nelle prime due parti del libro, l'Autore prende di petto soprattutto i "miti" politici (sinistra, rivoluzione, proletariato) e quella forma di idolatria della storia attraverso cui i maîtres à penser "progressisti" (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty...) hanno giustificato il totalitarismo sovietico e i suoi crimini. L'ultima parte è dedicata a una riflessione, sempre di grande attualità, sul ruolo degli intellettuali e sul rapporto tra questi e la politica.



Titolo originale:
L'opium des intellectueh

INTRODUZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Questo libro fu scritto nell'estate del 1954. Durante gli anni precedenti avevo avuto occasione di discutere, a varie riprese, non con comunisti ortodossi, ma con progressisti, cioè con uomini che, privi di pietà per le debolezze delle democrazie, sono disposti a giustificare i più turpi delitti... purché siano commessi in forza d'una giusta dottrina. Decisi di raccogliere in volume quegli articoli polemici; e mi proposi di farli precedere da un'introduzione. La raccolta fu pubblicata sotto il titolo *Polémiques*. L'introduzione è diventata il presente libro. Perché la discussione, vana con i comunisti, mi pareva possibile e proficua con i progressisti? In Francia nessuno dei portavoce del partito comunista è un interlocutore possibile. Non che il partito non conti nelle proprie file intellettuali d'alta classe: Joliot-Curie ad esempio. Ma d'alta classe nel loro lavoro propriamente scientifico, non quando si esprimono in quanto comunisti. Le dichiarazioni di Joliot-Curie sulla pace sono del medesimo valore di quelle del segretario della cellula del più remoto angolo di provincia. D'altro canto i professori di storia e di filosofia, che hanno preteso di fare della teoria marxista-stalinista, sono di una mediocrità che preclude il dialogo.

E, seppure hanno conservato qualche barlume di libero giudizio, non sono sinceri. Tutti sanno, o dovrebbero sapere, che Georgij Lùkàcs non credeva neppure una parola delle dichiarazioni d'autocritica e di fedeltà stalinista che, da vent'anni a questa parte, è stato costretto a vergare più volte. Alcuni di quegli articoli sono stati tradotti in italiano e pubblicati a cura dell'Associazione per la libertà della cultura. Nessuno può negarlo ormai, ma nessuno di coloro che si prendevano la briga di informarsi poteva ignorarlo ieri: Stalin, quali che siano stati i suoi meriti storici per l'edificazione della potenza russa, per la diffusione del comunismo, fu un tiranno crudele, peggiore di Ivan il Terribile o di Pietro il Grande. I milioni di morti della collettivizzazione agraria, i milioni di carcerati della grande purga, la liquidazione della maggioranza dei membri del partito nel 1936-38, le confessioni estorte

con la tortura ai vecchi compagni di Lenin, tutti questi fatti che si conoscevano con assai maggiore certezza e precisione di quanto non si conoscano i più grandi eventi della storia universale, tutti questi fatti, che suppongo noti da un capo all'altro del presente libro, gli Staliniani li negavano ieri, oggi li confessano.

Come si può discutere con chi sostenga che è giorno, quando siamo in piena notte? Invece i progressisti, ieri, ammettevano già, come oggi gli Staliniani, una parte di tali fatti. Erano dunque, ai miei occhi, doppiamente più interessati degli Ortodossi, in quanto formulavano la dottrina in termini meno ingenui e rozzi, e rivelavano il loro macchinismo di adesione al comunismo, nonostante gli orrori della tirannia. Che dottrina è mai questa, che scusa tutto, il basso tenore di vita degli operai russi, lo sterminio dei kulaki, l'abolizione delle libertà, i milioni di cadaveri e le centinaia di migliaia di poliziotti? Che dottrina è mai questa, che condanna gli altri partiti, di destra o di sinistra, conservatori o liberali, che non accorda attenuanti al capitalismo americano, sebbene esso abbia assicurato ai lavoratori condizioni di vita ignote altrove? Ho pensato che quattro parole riassumessero efficacemente questa dottrina "giusta", tale e quale essa appare, prolissa, talora contraddittoria, nel pensiero dei compagni di strada, e quale agisce nel subconscio degli Staliniani di stretta osservanza: sinistra, rivoluzione, proletariato e storia. Come si spiega che Pietro Nenni non intende romperla (o come giustifica il rifiuto di farlo) col partito comunista, se non con l'intento di tener salda l'unità della sinistra, come se questa parola stesse a designare una realtà sacra? Come si spiega che il socialismo democratico di tipo britannico o scandinavo non esercita alcun richiamo sugli intellettuali di sinistra, se non perché non possiede il truce alone di violenza, e perché si è sforzato di tener saldi tutti i principi rivoluzionari, non incompatibili con lo sviluppo della società industriale e con la liberazione dei cittadini? Come si spiega che uno scrittore francese crede che si tradisca l'umanità dal momento in cui ci si oppone alla classe operaia, se non perché attribuisce al proletariato, classe fra le classi, una missione unica, la missione di redimere l'umanità e di salvare nel contempo se stessa. I tre primi capitoli di questo libro sono dedicati all'analisi delle ideologie cristallizzate attorno a queste tre parole. Questa serie di analisi ci conduce ad un tema più ampio, che riassume e

supera i temi precedenti: la Storia. Soltanto la sinistra sarebbe capace d'aprire la strada dell'avvenire. Soltanto la Rivoluzione potrebbe trancare l'andazzo delle cose umane. Soltanto il proletariato sarebbe capace di conquistare la salvezza, alla quale l'umanità tende invano da millenni. Tutte codeste ideologie prese assieme menano all'idea d'una Storia, che orientata in una certa direzione, esigerebbe l'uso della violenza; al cui termine, l'uomo avrebbe creato se stesso, dominando le forze della natura e riconciliandosi con se stesso. Nella seconda parte di questo libro, mostriamo anzitutto l'uso che ortodossi e progressisti, chierici e secolari, fanno dell'argomento storico; poi delucidiamo i sofismi, mediante i quali marxisti di stretta osservanza pretendono di provare che il loro socialismo è inevitabile, scritto nel libro del destino; infine, cerchiamo di isolare e studiare le molteplici e confuse concezioni che si celano dietro le speculazioni che hanno per oggetto il senso della Storia.

Il regime finale, il comunismo, la società senza classi, che dovrebbe essere ad un tempo il punto d'arrivo del determinismo e il compimento del destino umano è, più che una mitologia, una mistificazione. A questo punto della nostra ricerca sorgeva un nuovo problema. Come si spiega che questa dottrina richiamasse attorno a sé tanti adepti? Come si spiega che filosofi come, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, siano indotti a speculazioni senza fine sul proletariato, sul partito, sul senso della Storia? L'ultima parte del libro traccia una psicologia sociologica degli intellettuali che, in tutte le società moderne, aumentano sempre di numero, godono prestigio e influenza. Negli ultimi centocinquanta anni non sono mancati, soprattutto in Francia, intellettuali - si pensi a Saint-Simon e a Comte - che hanno sognato di fondare una religione mirante a sostituire il cristianesimo superato dal progresso scientifico. Il marxismoleninismo è, in apparenza, una religione di intellettuali che ha avuto successo. E l'ideologia ufficiale di uno Stato immenso, costituisce un sistema o un modo di pensare, che viene insegnato a centinaia di milioni di esseri umani. Ha aderenti sia tra i fisici atomici occidentali, sia tra i guerriglieri perduti nelle giungle malesi. La propensione degli intellettuali per le idee di sinistra, nella maggior parte dei paesi occidentali e non occidentali, è facilmente spiegabile. Salvo che non siano legati ad una religione, a un dogma, a una Chiesa, gli intellettuali di solito sono inclini a condannare i costumi

tradizionali, poiché sognano di ricostruire l'ordine sociale secondo la ragione. Tra gli intellettuali, orientati verso un modo di pensare del tutto secolare, gli ottimisti che credono al progresso, ad un avvenire di eguaglianza, a un ordine sociale giusto, sono di solito più numerosi che non i pessimisti, scettici o esteti pessimisti che temono i rovinosi, effetti della civiltà tecnica, scettici che scorgono nelle catastrofi, contemporanee non tanto i miracoli della scienza quanto la riprova dell'immutabilità dell'uomo e delle collettività, esteti che antepongono la grazia di ciò che è irripetibile alle banalità riprodotte a migliaia di copie o replicate migliaia di volte.

Ma quest'inclinazione verso la sinistra non sbocca necessariamente nella religione marxista-leninista; la quale è piuttosto la caricatura che il naturale sviluppo del sinistrismo. La destalinizzazione sopravvenuta dopo che questo libro è stato scritto riapre il problema. In un certo senso la destalinizzazione conferma le tesi di questo libro: progressisti e comunisti ammettono ora i delitti che ci rimproveravano prima di inventare allo scopo di screditare la patria del socialismo. Noi dicevamo la verità, mentre essi mentivano. Non abbiamo dunque nulla di notevole da mutare in questo libro. Indubbiamente alcune frasi sono già anacronistiche. Ieri scrivevamo che i comunisti di stretta osservanza non avevano il diritto di confessare che Zinoviev o Bukharin erano stati non traditori, ma rivali. Oggi, essi sono obbligati a fare questa distinzione. Ieri, qualsiasi riserva circa la grandezza di Stalin sarebbe stata un sacrilegio; oggi, lo sarebbe qualsiasi riserva circa la direzione collegiale. Ancora una volta, è mutato il contenuto del linguaggio: ma l'obbligo di parlare un certo linguaggio è rimasto. Quando lessero il discorso di Kruscev, i comunisti francesi esclamarono: "Non lo sapevamo!", e i progressisti: "L'abbiamo sempre detto". Gli uni e gli altri deformavano la verità. La maggior parte dei militanti, tutti i dirigenti del partito, erano al corrente dei fatti rivelati da Kruscev (che, d'altro lato, mescola anch'egli fatti e funzioni: Beria non meritava più di Trozckij l'accusa d'essere un agente del capitalismo internazionale). I progressisti non avevano negato l'esistenza dei campi di concentramento e non avevano sostenuto che le deposizioni degli imputati dei processi di Mosca fossero spontanee.

Ciò non era servito a ridurre l'uso della tortura e del sistema poliziesco. In ogni caso, e questo soprattutto ci preme qui di notare, la

distinzione tra chierici e fedeli sussiste, liberi questi ultimi di scegliere il loro linguaggio, obbligati quelli a propagare il linguaggio del Partito, costretti ora alla critica come prima lo erano all'adorazione. Tuttavia, a torto si affermerebbe che nulla è mutato. Almeno sul piano intellettuale, il mutamento è profondo, sebbene non si possa prevedere per ora ove possa andare a sfociare. Politicamente, il comunismo è compatibile tanto con la direzione collegiale, che col potere assoluto di un solo. La prima formula era quella di Lenin, prima che l'adottasse Kruscev. Non ha importanza che l'uno o l'altro dei membri del Presidium ripercorra o no le tracce di Stalin.

Il fatto nuovo, decisivo, è che i dottori della Legge abbiano pubblicamente ammesso che, per anni, avevano adulato un uomo che detestavano, dichiarato forzatamente il falso. È ormai riconosciuto - che dico, proclamato - che il potere delegato dal proletariato, l'edificazione del socialismo, non escludevano i delitti d'un dittatore né le violazioni della legalità rivoluzionaria. Né la Rivoluzione, né l'onnipotenza del Partito, hanno dunque riformato l'andazzo delle cose umane. Dopo, come avanti la distruzione del capitalismo, le masse restano povere, i governanti orgogliosi, le libertà precarie. Noi altri, non tocchi dalla Fede nuova, che altro abbiamo infaticabilmente ripetuto, da anni, se non questo? I dogmi comunisti, è vero, reggono ancora. Il Partito è infallibile, benché' il suo capo sia stato responsabile del culto della personalità, di molti errori e deviazioni. La via del socialismo, quale la percorre sotto la guida, del partito comunista la classe operaia, è la sola aperta all'Umanità e, nonostante Stalin, il partito comunista russo non l'ha abbandonata.

Soltanto la follia di Stalin costringeva il Partito a spingere lo spirito d'ortodossia fino a legiferare in materia di genetica o di linguistica, fino a imporre il formalismo in musica e a battezzare "agenti della Gestapo", o dell'Intelligence Service, i membri del Partito da eliminare. Lo stalinismo degli ultimi anni somigliava all'universo fantastico e allucinante descritto da George Orwell in "1984": la schiavitù era chiamata libertà e le masse tiranneggiate, depauperate, cantavano ogni giorno inni di grazie per la felicità e l'abbondanza ch'era loro generosamente largita.

Sfrondato di questi inutili eccessi, il dogma comunista non è più sano, in quanto più facilmente accettabile da parte di spiriti

ragionevoli? L'attuale versione del dogma, - quella dell'era Kruscev-Bulgdin - è indubbiamente meno assurda di quella dell'era staliniana, il che non significa che sia anche più salda. È pacifico ormai che i capi comunisti hanno mentito per anni. Chi, nel Partito, sarà ciecamente convinto, domani, che gli uomini del Presidium sovietico non seguitino a mentire o non abbiano elaborato nuove menzogne? I comunisti non ignoravano completamente le menzogne di ieri, ma le reprimevano dentro di loro; oggi non possono più ignorarle, neppure di fronte a se stessi. Quanto ai militanti di buona fede, ai simpatizzanti ingenui, la loro fede non sarà la stessa domani. Ma questi effetti psicologici sono secondari. Il dogma non esce rafforzato dal ritorno al buon senso, dato che dal momento in cui, esso non viene più formulato rigidamente è minacciato di dissoluzione. Spieghiamo tutto ciò nel presente libro.

Nessuno, tra i non comunisti, dubita che la pianificazione autoritaria sia, al pari di altre, una tecnica di sviluppo economico. Si discute legittimamente dei vantaggi e degli svantaggi della tecnica sovietica in confronto a quelli che presenta il regime di concorrenza o la pianificazione elastica. Può darsi che una data tecnica sia preferibile a un'altra, a seconda delle circostanze. Ciò può esser oggetto di dispute tra economisti, non di massacri di popoli. Ciò che trasforma una preferenza discutibile per la tecnica sovietica in fanatismo cieco, è la confusione del potere assoluto d'un partito con la liberazione del proletariato, è l'assimilazione dei rigori dell'industrializzazione primaria al socialismo sognato da Marx al di là del capitalismo, è infine l'affermazione che la dittatura del partito comunista e l'edificazione d'una grande industria offrano l'unica via di salvezza per l'intera umanità. Questa confusione, quest'assimilazione, e quest'affermazione, sono per lo meno poste in questione dalla destalinizzazione. Dacché oltre il sipario di ferro si è usciti dal delirio, si sono ammessi i fatti appena ieri negati.

Vipere lubriche coloro che, prima, paragonavano Stalin a Hitler: ora, siffatto paragone è accennato da giornalisti polacchi, appartenenti al regime comunista. Agenti del capitalismo internazionale, coloro che ponevano l'accento sul basso tenore di vita degli operai nell'Unione Sovietica e nei paesi satelliti. Oggi, giornalisti e economisti, oltre il sipario di ferro, gareggiano nel denunciare le deficienze dell'agricoltura e le privazioni inflitte alle masse. Dal momento che il potere del Partito

non garantisce, di per se', più nulla - né la legalità socialista, né la liberazione della classe operaia, né le procedure democratiche, né il miglioramento del tenore di vita - a che cosa crederanno i comunisti? Certamente, in Occidente, continueranno a credere che non è possibile abbattere il capitalismo senza l'alleanza con l'Unione Sovietica e con gli altri partiti comunisti.

Oltre il sipario di ferro, il comunismo è la realtà alla quale ci si adatta: per certuni, è lo strumento della grandezza imperiale della Russia; per altri, continua ad essere l'impresa prometeica di edificazione industriale o il destino dell'Umanità. Cosa resta del sistema intellettuale? Cosa resta dell'escatologia di derivazione cristiana? Non ci si fraintenda. Non vogliamo arrischiare qui alcuna previsione circa il futuro del comunismo in Francia, in Italia o nel mondo. Credenze già svuotate della loro sostanza spirituale possono continuare ad imporsi con la forza delle armi. Un nuovo eventuale Stalin sarebbe capace di ricostruire una disciplina, se non di pensiero di linguaggio. Infine, la fede comunista è forse più viva in Cina, che nell'Unione Sovietica, nei paesi in cui è all'opposizione che in quelli ove è al governo. Il pericolo cui l'impero sovietico espone il mondo libero non è diminuito, forse è aumentato nella misura in cui la destalinizzazione permette ai partiti comunisti d'Occidente di riadottare la tattica alla quale essi furono debitori in passato dei loro successi: il fronte popolare e la resistenza. Sul piano intellettuale, in una prospettiva a lunga scadenza, la destalinizzazione segna tuttavia una tappa nell'evoluzione da me prevista al termine del presente libro, quella che conduce alla fine dell'era ideologica.

Numerosi intellettuali, in Polonia e nell'Unione Sovietica, concordano nell'ammettere siffatta morte delle ideologie, nello scorgere ormai nell'economia pianificata non altro che una delle varie tecniche d'organizzazione della società e, di conseguenza, nel non ammettere ormai più la vocazione universale del partito comunista o del socialismo di tipo sovietico. Siamo convinti che tale sarà il punto d'arrivo dell'avventura intellettuale di cui il millenarismo marxista, un secolo fa, e la conquista del potere in Russia, quaranta anni fa, furono l'origine. Ne' la follia di Stalin, che si dichiarava incarnazione infallibile del destino umano, né la demenza del signor Kruscev, che afferma l'infallibilità del Partito e definisce Stalin un criminale, resisteranno

all'usura del tempo e della ragione. Poco importa che Togliatti e Nenni trovino finalmente una interpretazione marxista del dispotismo burocratico o della tirannia d'un uomo in un regime che si definisce socialista. Ciò che i Sovietici chiamano edificazione del socialismo non è che un metodo, grossolano e brutale dell'industrializzazione, con soppressione della democrazia politica e delle libertà personali. Forse i problemi economici, sociali, ideologici sono dappertutto fondamentalmente gli stessi, nel nostro secolo. Ma i loro dati variano da paese a paese, e la discussione si svolge qui e là con parole e concetti diversi.

Un libro di critica ideologica come questo, rischia di sorprendere i lettori avvezzi ad altro linguaggio. Il rischio è ridotto, in tale circostanza, poiché Francia e Italia, entrambe membri del Patto Atlantico, entrambe afflitte da un grosso partito comunista, si trovano in situazioni analoghe. È vero che le differenze risultano tanto più nette, quanto la similitudine è, nell'insieme, più notevole. Il partito comunista francese è più attaccato all'ortodossia ideologica che non il partito italiano. Togliatti ha criticato Stalin e i suoi successori, con un'apparente libertà, mentre Thorez ha mostrato maggior fedeltà apparente a Stalin e allo stalinismo che non gli stessi padroni del Cremlino. Forse l'Italia non ha l'equivalente - di filosofi semimarxisti, quali Jean Paul Sartre e i cristianosociali di Esprit. Talune polemiche apparivano forse legate ad una situazione puramente francese. Penso tuttavia che nel complesso la critica delle ideologie e degli intellettuali che ho abbozzato in questo libro abbia un significato anche oltre le frontiere della Francia. In viaggi compiuti in America e in Asia ho ritrovato, se non l'eco delle questioni dibattute in Francia, le diverse forme delle questioni contemporanee.

La diffusione della civiltà industriale; la tendenza a giustificare un potere assoluto, essenzialmente tecnocratico mediante schemi storici d'ispirazione marxista; l'aspirazione a un ordine sociale totalmente razionale; il dispregio della tradizione; l'irritazione contro la lentezza delle riforme; il gusto della violenza redentrice: tutti questi fenomeni appartengono al nostro secolo, non ad un solo paese. I nostri avversari, i nostri argomenti, i nostri concetti, sono francesi. Ma, ovunque, bisogna combattere contro il fanatismo, in favore della prudenza; ovunque

bisogna distruggere le mitologie sotto le quali si cela il nichilismo, per restaurare la fede autentica nei valori e nelle idee.

RAYMOND ARON

L'OPPIO DEGLI INTELLETTUALI

La religione è l'anelito della creatura oppressa dall'infelicità, l'anima d'un mondo senza cuore, e lo spirito d'un mondo senza spirito. E l'oppio del popolo.

KARL MARX

Il marxismo è in tutto e per tutto una religione, nel senso più impuro della parola. In particolare, ha in comune con tutte le forme inferiori della vita religiosa il fatto d'esser stato continuamente usato, secondo l'espressione così calzante di Marx, come oppio del popolo.

SIMONE WEILL

PARTE PRIMA
MITI POLITICI

I

IL MITO DELLA SINISTRA

L'alternativa della destra e della sinistra ha ancor oggi un significato? Chi pone questa domanda diventa subito sospetto. Scrisse Alain: "Quando qualcuno mi chiede se la frattura tra partiti di destra e partiti di sinistra, uomini di destra e uomini di sinistra, ha ancora un significato, penso subito che chi mi fa questa domanda non è certo uomo di sinistra". Quest'interdetto non potrà trattenerci; più che di convinzione razionale, ha sapore di pregiudizio. Secondo il Littré la sinistra, "è il partito d'opposizione nelle camere francesi, il partito che siede alla destra del presidente ". Ma sinistra e opposizione non sono termini identici. I partiti si alternano al potere: il partito di sinistra resta di sinistra anche quando è al potere. Con l'uso insistente che si fa, dei due termini destra e sinistra non si vuole soltanto significare che, nella dinamica delle forze politiche, tendono a formarsi due blocchi separati da un centro, sottoposto a sua volta, alla continua opera di corrosione delle ali estreme. Si tende piuttosto a porre in luce l'esistenza di due tipi d'uomini, d'atteggiamento fondamentalmente opposto; di due tipi di concezioni, dialoganti tra loro in modo sempre costante, attraverso i mutamenti di linguaggio e d'istituzioni; di due opposti campi insomma, la cui contesa empie di sé le cronache d'ogni epoca. Questa distinzione tra due tipi d'uomini, d'ideologie, di partiti, esiste forse soltanto nella mente degli storici, tratti in inganno dall'esperienza dreyfusiana o da una discutibile interpretazione della sociologia elettorale? Tra i diversi gruppi che si definiscono di sinistra non v'è mai stata unità profonda.

Programmi e slogans mutano di generazione in generazione. Che cosa v'ha di comune tra la sinistra che si batteva ieri per un regime costituzionale, e quella che si afferma oggi nei regimi di democrazia popolare? Mito retrospettivo La Francia è considerata la patria dell'antagonismo destra-sinistra. Questi termini, che fino alla seconda guerra mondiale figuravano appena nel gergo politico britannico, hanno ottenuto diritto di cittadinanza in Francia da ormai lungo tempo. La

sinistra gode di un prestigio talmente superiore, che i partiti moderati o conservatori si ingegnano di ripetere parecchi motivi presi dal linguaggio degli avversari. Ideali repubblicani, democratici, socialisti, s'intersecano e entrano in conflitto ovunque. Secondo l'opinione corrente, vi sono due fatti che rendono estremamente grave quest'antagonismo in Francia. La concezione del mondo alla quale aderivano i sostenitori dell'Ancien Regime era legata alla dottrina cattolica.

Lo spirito nuovo che preparò la Rivoluzione si oppose al principio d'autorità vigente nella Chiesa e nella monarchia. Il partito pregressista, alla fine del secolo XVIII e per una gran parte del XIX, lottò contro il trono e all'altare, fu incline all'anticlericalismo, perché la gerarchia ecclesiastica favoriva o sembrava, favorire le forze conservative. In Inghilterra, dove la libertà religiosa fu occasione e apparentemente scopo della Grande Rivoluzione del 1688, i partiti d'avanguardia coalizzarono attorno a sé le forze indipendenti, anticonformiste, radicali, evangeliche, anziché quelle atee e razionalistiche. Il trapasso dall'Ancien Regime alla società moderna ebbe luogo in Francia con rapidità e violenza singolari. Oltre Manica il regime costituzionale è stato edificato a poco a poco, le istituzioni rappresentative scaturirono dal Parlamento, che a sua volta, risale all'ordinamento sociale medioevale. Nei secoli XVIII e XIX la legittimità democratica andò sostituendosi alla legittimità monarchica senza totalmente distruggerla, l'uguaglianza dei cittadini cancellò a poco a poco la separazione tra i vari stati. Le idee violentemente diffuse in tutta l'Europa dalla Rivoluzione Francese, sovranità popolare, esercizio dell'autorità secondo regole, elettività e sovranità dell'assemblea, abolizione delle ineguaglianze dei diritti soggettivi furono realizzate in Inghilterra forse prima che in Francia, senza che il popolo fosse costretto a scuotersi di dosso le proprie catene con un atto prometeico.

La democrazia inglese nacque dalla collaborazione di partiti rivali. Grandiosa o orribile, la catastrofe o l'epopea rivoluzionaria determina una frattura all'interno della storia di Francia; sembra opporre l'una all'altra Francia; la prima non si rassegna a scomparire, l'altra, non si stanca di lottare contro il passato. Entrambe vogliono rappresentare l'incarnazione d'un tipo umano quasi eterno. Quasi invoca famiglia, autorità, religione; l'eguaglianza, ragione, libertà. Gli uni rispettano

l'ordine lentamente elaborato attraverso i secoli, gli altri hanno fede nella capacità dell'uomo di ricostruire la società secondo le leggi della scienza. La destra, partito della tradizione e dei privilegi, contro la sinistra, partito dell'avvenire e dell'intelligenza.

Questa interpretazione classica non è erronea, ma presenta soltanto l'esatta metà della verità. I due tipi di uomini si trovano in tutti gli strati sociali e intellettuali (sebbene i francesi non appartengano tutti all'uno o all'altro tipo); il signor Homais contro il signor curato, Alain e Jaurès contro Talne e Maurras, Clémenceau contro Foch. In certe circostanze, allorché i conflitti acquistano carattere eminentemente ideologico, come a proposito delle leggi sull'istruzione, del caso Dreyfus o della separazione di Chiesa e Stato, tendono a formarsi due blocchi, ciascuno dei quali si richiama a una data ortodossia. Ma come mai non si è chiarito abbastanza che la teoria dei due blocchi è sostanzialmente retrospettiva, e serve a mascherare i contrasti insanabili che dividono internamente ciascuno dei due blocchi? La storia politica della Francia dal 1789 a oggi è caratterizzata dall'incapacità dimostrata dalle destre o dalle sinistre di governare insieme. Il mito della sinistra è il compenso fittizio dei successivi fallimenti del 1789 e del 1848. La sinistra in Francia nel secolo XIX è stata perpetuamente all'opposizione fino all'affermarsi della Terza Repubblica, se si escludono i pochi mesi intermedi tra la Rivoluzione di Febbraio e le giornate del Giugno 1848 (di qui è nata la confusione tra sinistra e opposizione). La sinistra avversò la Restaurazione, in quanto si considerava erede della Rivoluzione. Essa fa risalire i propri titoli storici alla Rivoluzione, insieme con il sogno della gloria passata, e le speranze per l'avvenire; ma è ambigua come il gigantesco avvenimento storico al quale s'ispira.

L'unità di questa sinistra, nostalgica è unità mitica. Non era mai stata unita tra il 1789 e il 1815, non lo divenne nel 1848, allorché il crollo della monarchia, orleanista consentì l'avvento della Repubblica. Neppure la destra, come è noto, era unita. Il partito monarchico era diviso nel 1815 in una corrente ultra, che sognava il ritorno dell'Ancien Regime, e in una moderata, che accettava il fatto compiuto. L'avvento di Luigi Filippo costrinse i legittimisti all'emigrazione interna; il colpo di Stato di Napoleone III non fu sufficiente a riconciliare orleanisti e legittimisti, del pari ostili all'usurpatore. I conflitti civili del secolo XIX dettero origine a lotte simili a quelle che avevano reso così

drammatiche gli anni della Rivoluzione. Il fallimento della monarchia costituzionale portò alla formazione di una monarchia, semi - parlamentare, il fallimento di questa alla Repubblica; la quale degenerò di nuovo in un impero plebiscitario. Così Costituenti, Foglianti, Girondini, Giacobini avevano lottato senza esclusione di colpi per cedere poi al generale vincitore. Costoro non erano soltanto gruppi rivali in contrasto tra loro per la conquista del potere; ma non erano neppure d'accordo circa la forma di governo da dare alla Francia, i mezzi da usare, l'ampiezza delle riforme da realizzare. I monarchici, che volevano dare alla Francia una costituzione simile a quella inglese, erano in dissidio con coloro che sognavano una specie di livellamento dei beni in totale opposizione all'Ancien Regime. A noi non interessa stabilire qui perché la Rivoluzione assunse un andamento catastrofico. Guglielmo Ferrero, nei suoi ultimi anni, insisteva sulla distinzione tra le due Rivoluzioni: la rivoluzione costruttiva, tendente ad ampliare gli istituti rappresentativi, e a consolidare certe libertà; e la rivoluzione distruttiva, nata dal crollo di tutti i principi di legittimità e dalla mancanza di una legittimità nuova.

Si può considerare soddisfacente questa distinzione. La rivoluzione costruttiva s'identifica, più o meno con i risultati degli avvenimenti che consideriamo benefici: sistema rappresentativo, eguaglianza sociale, libertà personale e d'opinione; alla rivoluzione distruttiva viene invece attribuita la responsabilità del terrore, delle guerre della tirannide. Nulla impedisce di pensare che anche la monarchia potesse introdurre a poco a poco gli elementi essenziali di ciò che a distanza ci appare opera della Rivoluzione. Ma le ideologie che animavano la Rivoluzione travolsero la mentalità sulla quale la monarchia era fondata, pur senza essere a rigore incompatibili con essa; suscitarono quella crisi legittimistica, che produsse la grande peur e il Terrore. Fatto sta, ad ogni modo, che l'Ancien Regime crollò all'improvviso, quasi senza difendersi e ci volle un secolo prima che potesse formarsi un regime accetto alla maggioranza della nazione. Fin dagli inizi del secolo XIX le conseguenze sociali della Rivoluzione appaiono evidenti e irreversibili. Non era possibile revocare la distruzione degli ordini privilegiati, abolire il codice napoleonico, negare la conquistata eguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge. Ma la scelta tra repubblica e monarchia non era ancora fatta. L'ideale democratico non era legato alle

istituzioni parlamentari; i bonapartisti abolivano le libertà politiche in nome della democrazia. Nessuno storico serio ha sostenuto che in Francia, in quegli anni, vi fosse una sinistra unificata da una volontà comune, tale da raccogliere tutti gli eredi della Rivoluzione contro i sostenitori della vecchia Francia.

Il partito d'avanguardia è un mito nato dalla lotta politica; ad esso non può corrispondere neppure una realtà elettorale. Clémenceau affermò, contro l'evidenza storica, quando la Repubblica ebbe vita assicurata: "La Rivoluzione è un blocco". Questa frase segnava il termine della contesa di ieri tra le sinistre. Democrazia e regime parlamentare erano così riconciliati, il principio della sovranità popolare veniva ribadito, e il suffragio universale garantiva stavolta, le libertà e non sanzionava l'avvento del tiranno. Liberali e egualitari, moderati e estremisti non avevano più alcun motivo di lottare o di distruggersi a vicenda, tutti i programmi dei diversi partiti furono realizzati contemporaneamente. La Terza Repubblica, regime costituzionale e popolare ad un tempo, consacrando l'eguaglianza legale degli individui mediante il suffragio universale, si ebbe col blocco della Rivoluzione, un antenato fittizio. Ma nel momento stesso in cui il consolidarsi della Terza Repubblica appianava i contrasti all'interno della sinistra borghese, scoppiò uno scisma, latente fin dal tempo della cospirazione di Babceuf e forse addirittura, dagli albori del pensiero democratico. Questa nuova sinistra, che esigeva la proprietà pubblica degli strumenti di produzione e la pianificazione statale dell'economia, si ispirava forse agli obbiettivi medesimi della sinistra di ieri, e alle sue medesime concezioni, neganti l'arbitrio regio, gli ordini privilegiati e le corporazioni? Il marxismo aveva inaugurato la formula che segnava la frattura e, ad un tempo, assicurava la continuità tra la sinistra, vecchia e quella nuova, il quarto stato succedeva al terzo; il proletariato dava il cambio alla borghesia.

Quest'ultima aveva infranto le catene del feudalesimo, liberato gli uomini dalle pastoie delle comunità locali, delle servitù personali, della religione. Gli individui, liberati dalle costrizioni e dalle servitù tradizionali, si trovavano in preda al cieco meccanismo delle leggi economiche e all'onnipotenza dei capitalisti. Il proletariato era chiamato a portare a compimento l'opera di liberazione, e a ristabilire, in luogo della caotica economia liberale, una società più umana, Il carattere

organizzativo e quello rivoluzionario delle forze socialiste erano più o meno accentuati, a seconda dei paesi, delle scuole, e delle condizioni storiche. Si poneva l'accento ora sull'opposizione recisa rispetto alla borghesia, ora sulla continuità con la grande Rivoluzione. Prima del 1914, la socialdemocrazia tedesca ostentava indifferenza per i valori propriamente politici della democrazia, e non dissimulava la propria disapprovazione, un tantino sprezzante, per l'atteggiamento politico dei socialisti francesi saldi difensori del suffragio universale e del regime parlamentare. In Francia il conflitto tra, democrazia borghese e socialismo presenta il medesimo carattere di contraddizione che alimenta i conflitti interni alle diverse famiglie della sinistra borghese: con tanto più vigore verbale si nega la gravità del conflitto, quando più violento esso in realtà divampa. Fino a poco tempo fa, forse fino a prima della seconda guerra mondiale, gli intellettuali hanno di rado preso il marxismo alla lettera, ammesso un'opposizione radicale tra proletariato da un lato, e tutti i nostalgici del passato, borghesi democratici inclusi, dall'altro.

Essi aderivano spontaneamente alla filosofia di Jaurès, che era un miscuglio di motivi marxisti, tenuti insieme da una metafisica idealistica, ed era, sul piano politico, di tendenze riformiste. Il partito comunista fece progressi più rapidi con i fronti popolari e durante i periodi di opposizione patriottica, che mediante la tattica della lotta di classe. Molti di coloro che votano per il partito comunista si ostinano a scorgervi l'erede dell'epoca dei lumi, a considerarlo il partito che prosegue, con maggior successo, l'opera lasciata a mezzo dalle altre frazioni della sinistra. Nessun altro paese d'Europa ha scritti nella sua storia sociale episodi altrettanto tragici quanto le giornate del Giugno 1848 o la Comune. Socialisti e Radicali trionfarono congiuntamente nelle elezioni del 1924 e 1936 ma non riuscirono a governare insieme. Appena il partito socialista, fu completamente assorbito nella coalizione governativa, i comunisti passarono all'avanguardia del movimento operaio.

I periodi del blocco delle sinistre, l'apparentamento dei laici e dei socialisti al tempo del caso Dreyfus e delle leggi sulla separazione di Chiesa e Stato - crisi queste che tanto influirono sul pensiero di Alain - hanno meno importanza nella storia di Francia che non lo scisma tra borghesia, e classe operaia, manifestatosi violentemente negli episodi

rivoluzionari degli anni 1848, 1871, 1936, 1945. L'unità della sinistra è un travestimento della realtà francese anziché la vera immagine di essa. Il partito d'avanguardia, essendo stato incapace di conseguire i propri obiettivi in venticinque anni di sovvertimenti, ha inventato (a posteriori) la lotta dei due principii, bene e male, avvenire e passato, l'intelligenza borghese, non essendo riuscita ad inserire nello Stato la classe operaia, ha sognato di costituire una sinistra capace di raccogliere i rappresentanti del terzo e quarto stato. Non si trattava di una speranza del tutto mitica. Una sinistra siffatta s'è talvolta presentata come un blocco di fronte all'elettorato. Ma come i rivoluzionari del 1789 si unirono soltanto in seguito, quando la Restaurazione ebbe relegato all'opposizione Girondini, Giacobini e Bonapartisti, così socialisti e radicali si unirono in realtà soltanto contro un nemico inafferrabile; la reazione si coalizzò per una lotta anacronistica, la lotta per il laicismo. Dissociazione dei valori Oggi, soprattutto dopo la grande crisi del 1930, l'idea, fondamentale della sinistra - quale ad esempio è offerta alla considerazione di coloro che vengono a studiare nelle università europee o americane dall'Africa o dall'Asia, - reca il suggello del marxismo, anche se di un marxismo non rigorosamente dottrinario. La sinistra si proclama anticapitalista, e mescola in una sintesi confusa, la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, l'ostilità contro i monopoli, la diffidenza nei confronti delle leggi del mercato.

Andare a sinistra - keep left - significa preparare la strada verso l'eguaglianza dei redditi mediante le nazionalizzazioni e i sistemi di controllo. In Inghilterra questa parola d'ordine è diventata alquanto popolare da vent'anni a questa parte. Forse il marxismo, e l'anticapitalismo che vi andava congiunto, suggerivano la visione storica di una sinistra destinata a dare il cambio al capitalismo. Forse l'avvento al potere del Labour, nel 1945, rese manifesto il rancore accumulatosi negli strati non privilegiati contro la classe dirigente. Il coincidere del desiderio di riforme sociali e della ribellione contro la minoranza al governo, feconda il terreno sul quale nasce e si sviluppa il mito della sinistra. Quanto all'Europa continentale, l'esperienza decisiva del secolo è costituita dal doppio scisma, creato dal fascismo e dal nazismo da un lato, e dal comunismo dall'altro, all'interno della sinistra e della destra. Il fatto fondamentale, nel resto del mondo, è la dissociazione tra i valori politici e i valori sociali della sinistra.

L'incontro e la confusione delle diverse correnti propriamente europee e il frantumarsi dei valori europei nelle società estranee alla civiltà occidentale danno origine all'odierno caos ideologico. Non senza il pericolo i termini tolti dal gergo politico d'Occidente vengono applicati ai conflitti interni delle nazioni appartenenti a diverse sfere culturali, e ciò in particolare allorché i partiti in lizza vogliono ispirarsi a particolari ideologie occidentali.

Le ideologie possono assumere, in un ambiente storico diverso, significati opposti a quelli originali. Le medesime istituzioni parlamentari, a seconda della classe sociale che le sostiene e le dirige, esercitano una funzione d'avanguardia o una funzione conservatrice. Quando onesti rappresentanti usciti dalle file della piccola borghesia, sciolgono un parlamento soggetto alla grande borghesia, e imprimevano un moto di rapido accrescimento alla valorizzazione delle risorse nazionali, qual'è più la destra e quale la sinistra? I rappresentanti che sospendono le garanzie costituzionali, ossia instaurano una dittatura, non si potrebbe definire di sinistra. Ma neppure i plutocrati, che si erano serviti delle istituzioni elettorali e parlamentari per conservare i propri privilegi, meritavano tale gloriosa qualifica.

La medesima, combinazione di mezzi autoritari e di fini social-progressisti è avvenuta più d'una volta nei paesi dell'America Latina e dell'Europa Orientale, dove sono stati creati parlamenti ed è stato introdotto il diritto di voto a imitazione della democrazia europea. Ma le classi medie erano deboli, le masse illetterate: le istituzioni liberali sono state inevitabilmente monopolizzate dai loro alleati. Come si può definire di destra o di sinistra la dittatura Perón, sostenuta, dai *deseamidos* e, avversata dalla grande borghesia, gelosa dei propri privilegi e del parlamento creato e sostenuto dalla dittatura stessa? Valori politici e valori sociali ed economici della sinistra, che hanno segnato le successive tappe del progresso, e sono, in Europa, prossimi alla conciliazione, restano altrove radicalmente dissociati. Siffatta dissociazione è stata ignorata dai teorici della politica. I pensatori politici greci descrissero le due situazioni tipiche nelle quali nascono i movimenti autoritari non promossi dalla destra aristocratica né dalla sinistra liberale: la "tirannia antica" è contemporanea alla fase di transizione tra la società patriarcale e la società urbana e artigianale; la

"tirannia moderna" scaturisce dalle lotte di fazioni all'interno delle democrazie.

La prima era di carattere prevalentemente militare, la seconda eminentemente civile. La seconda è sostenuta da almeno una parte delle classi in fase di accrescimento, ossia dalla piccola borghesia cittadina, e corrode le istituzioni dominate, a loro vantaggio, dalle grandi famiglie. La prima, nelle città antiche, era piuttosto un'instabile coalizione di "ricchi preoccupati dalla minaccia delle leggi spoliatrici" e di poveri lasciati in balia ai creditori dal regime della classe media. Nelle società industriali del secolo XX una coalizione del medesimo tipo comprende in sé i grandi capitalisti, terrorizzati dall'avanzata socialista, i gruppi intermedi che si credono vittime dei plutocrati e del proletariato protetto dalle organizzazioni sindacali, i più poveri tra gli operai (braccianti agricoli e disoccupati), i nazionalisti e gli attivisti d'ogni classe sociale esasperati dall'inefficienza del sistema parlamentare. Durante il secolo scorso la storia di Francia fornì esempi di dissociazioni di questo genere. Napoleone consolidò le conquiste sociali della Rivoluzione, ma sostituì ad una monarchia debole e indulgente un'autorità personale dispotica ed efficiente. Codice civile e dittatura non erano più incompatibili tra loro nel secolo della borghesia, di quanto non lo siano, nel secolo del socialismo, piani quinquennali e tirannia. Per restituire ai conflitti della vecchia Europa una specie di purezza ideologica, si son volute interpretare le "rivoluzioni fasciste" come forme estreme di reazione. Si è negato, contro l'evidenza, che i demagoghi neri fossero nemici mortali tanto della borghesia liberale o dell'aristocrazia quanto della socialdemocrazia. Si è sostenuto ostinatamente che le rivoluzioni di destra mantengono al potere la stessa classe capitalista e si limitano a sostituire il dispotismo poliziesco ai più sottili metodi parlamentari. Qualunque sia stata la funzione svolta dal "grande capitale" nell'avvento del fascismo e del nazismo, allorché si definiscono questi movimenti come una variante scarsamente originale della reazione o un effetto della superstruttura statale del capitalismo monopolistico, si falsa il significato storico delle "rivoluzioni nazionali".

Certamente, se si colloca il bolscevismo a un estremo, e il franchismo all'altro estremo, non si esiterà a definire il primo sinistra e il secondo destra. Il primo s'è sostituito all'assolutismo tradizionale, ha liquidato la vecchia classe dirigente, ha reso totale la proprietà

collettiva dei mezzi di produzione, è stato portato al potere da operai, contadini e soldati bramosi di pane, di pace e di terre. Il secondo ha preso il posto d'un regime parlamentare, è stato finanziato e sostenuto dai privilegiati (grandi proprietari, industriali, Chiesa, esercito), ha ottenuto vittoria nella guerra civile, grazie all'intervento di truppe marocchine di forze carliste, tedesche e italiane. Il bolscevismo proclama l'ideologia di sinistra: razionalismo, progresso, libertà; il franchismo, l'ideologia controrivoluzionaria: famiglia, religione, autorità.

Non in tutti i casi l'antitesi è così recisa. Il nazionalsocialismo aveva mobilitato masse non meno miserevoli di quelle seguaci dei partiti socialisti e comunisti. Hitler prendeva denaro dai banchieri e dagli industriali, molti capi militari vedevano in lui il solo uomo capace di far nuovamente grande la Germania; ma milioni d'uomini hanno creduto nel Fùhrer, perché non credevano più nelle elezioni, nei partiti, nel parlamento. In un periodo di maturo capitalismo, la violenza della crisi, combinandosi con le conseguenze morali d'una guerra perduta, determinò una situazione analoga a quella del primo capitalismo: contrasti acuti tra l'apparente impotenza del parlamento, il marasma economico, il crescente malcontento e la ribellione serpeggiante tra contadini indebitati e operai disoccupati, milioni d'intellettuali senza impiego che odiavano liberali, plutocrati e socialdemocratici, tutti quanti parassiti e profittatori, ai loro occhi, dello status quo. Ogni volta che una grave situazione economica dimostra l'incapacità dei regimi parlamentari di provvedere ai bisogni delle società industriali di massa, la forza d'attrazione dei partiti a carattere totalitario s'accresce, o rischia di dominare del tutto la scena politica. La tentazione di sacrificare all'efficacia immediata dell'azione le libertà politiche non è scomparsa con la morte di Hitler e di Mussolini. Il nazionalsocialismo diventava sempre meno conservatore, quanto più il regime s'affermava. I generali e i rampolli delle grandi famiglie furono appiccati a ganci da beccaio, accanto ai leaders socialdemocratici.

L'economia diventava sempre più centralizzata, il partito tentava di riformare e plasmare a proprio capriccio la Germania e, se avesse potuto, l'Europa intera. Identificazione di partito e Stato, esautoramento delle organizzazioni indipendenti, progressiva estensione di una dottrina di parte a ortodossia nazionale, elefantiasi delle organizzazioni

di polizia ed uso di metodi violenti: tutto ciò avvicina il regime hitleriano a quello bolscevico anziché ai sogni nostalgici dei controrivoluzionari. Non si assiste forse, nel regime totalitario, alla fusione della destra e della sinistra, o meglio della pseudodestra fascista e della pseudosinistra comunista? È facile replicare che il totalitarismo hitleriano è di destra, perché fa proprie le idee del romanticismo controrivoluzionario; e che il totalitarismo staliniano è di sinistra, perché è ispirato al razionalismo rivoluzionario; che l'uno è essenzialmente nazionale, razziale e particolaristico, l'altro universale, in quanto vuol rappresentare il proletariato e la sua missione storica. Ma il totalitarismo sedicente di sinistra, trentacinque anni dopo la Rivoluzione, si fa interprete del nazionalismo russo, denuncia il cosmopolitismo e riafferma i rigori dell'ortodossia e l'autorità poliziesca; vale a dire continua a negare i valori della libertà e della persona, che il movimento illuministico si adoprava per diffondere, contro gli abusi di potere e l'oscurantismo ecclesiastico.

L'argomentazione che attribuisce al parossismo rivoluzionario e alle necessità dell'industrializzazione l'ortodossia di Stato e il terrore, parrebbe, almeno in apparenza, più solida. I bolscevichi sono giacobini riusciti nel loro intento, che, con il favore delle circostanze, hanno ampliato la propria sfera d'azione. Siccome la Russia, e i paesi nei quali la Fede nuova ha trionfato erano economicamente arretrati nei confronti dell'Occidente, la setta deve affermare la propria potenza, coll'imporre privazioni e sofferenze ai popoli; la convinzione che la guida in quest'opera è quella di personificare la causa del Progresso. Anche Edmund Burke credeva che lo Stato giacobino costituisse in sé una minaccia contro i regimi tradizionali, e che la guerra tra questi ultimi e la Rivoluzione fosse inevitabile. Il progressivo assopimento dell'ardore comunista, e il miglioramento del tenore di vita, contribuiranno nel prossimo avvenire a sanare il grande scisma. Ci si avvedrà più tardi che i metodi differivano tra loro assai più che non i fini. È stato riconosciuto retrospettivamente che la sinistra, ergendosi contro l'Ancien Regime mirava a scopi molteplici non contraddittori né identici tra loro.

La Francia ha realizzato l'eguaglianza sociale, sulla carta e nelle leggi, ad opera della Rivoluzione, prima degli altri paesi europei. Ma la stabilità dei regimi succedutisi in Francia, nel corso di un secolo è stata

compromessa in partenza dal crollo della monarchia e dalla soppressione della funzione politica degli ordini privilegiati. Le libertà personali e il carattere costituzionale dell'autorità governativa non sono stati rispettati in Francia, tra il 1789 e il 1880, con tanta fermezza quanto in Inghilterra. L'opinione liberale, rivolta tutta all'habeas corpus, all'introduzione dei giudici popolari, della libertà di stampa, delle istituzioni rappresentative, anziché alla forma, monarchica o repubblicana dello Stato, ha sempre rappresentato una minoranza di scarso peso politico. L'Inghilterra adottò il suffragio universale soltanto alla fine del secolo; ma non ebbe a sopportare nessuna forma di cesarismo plebiscitario, i cittadini non ebbero a temere l'arresto arbitrario, né i giornali furono mai minacciati di censura o di confisca. Si dirà: non assistiamo oggi a un fenomeno dello stesso genere? Non può essere che un conflitto di metodi venga a torto scambiato per un conflitto di principii?

Lo sviluppo della società industriale e l'integrazione delle masse sono fatti universali. Controlli, se non gestione statale della produzione, partecipazione delle organizzazioni sindacali alla vita, pubblica, protezione giuridica degli interessi operai: ecco il programma minimo del socialismo d'oggi. Nei paesi nei quali lo sviluppo economico ha raggiunto un livello sufficientemente alto, o dove l'idea e la pratica democratiche sono profondamente radicate, il metodo laburista permette d'effettuare l'integrazione delle masse senza sacrificare la libertà. Ma l'avanguardia rivoluzionaria, una volta, impadronitasi del potere in un paese come la Russia - a sviluppo economico arretrato e dominato in precedenza da uno Stato assolutistico incapace di far fronte ai nuovi compiti storici - è stata costretta ad affrettare l'industrializzazione e ad obbligare con la violenza il popolo a sacrifici e alla necessaria disciplina. Una mentalità analoga a quella dei giacobini e il febbrile attivismo dei pianificatori caratterizzano il regime sovietico; il quale andrà ravvicinandosi al socialismo democratico man mano che all'interno della società sovietica lo scetticismo ideologico e l'imborghesimento faranno progressi.

Anche se si accettasse questa prospettiva, relativamente ottimistica, la riconciliazione della sinistra comunista e della sinistra socialista sarebbe nondimeno rimandata a un avvenire indiscernibile. Quando smetteranno i comunisti di credere all'universalità della loro vocazione?

Quando il disgelo politico e ideologico sarà consentito dall'espansione delle forze produttive? La miseria affligge tante centinaia di milioni di esseri umani, che una dottrina che promette l'abbondanza dovrà far ricorso al monopolio della pubblicità per secoli ancora, se vuole colmare l'abisso che separa il mito dalla realtà. Ancora, la riconciliazione delle libertà politiche e dell'economia pianificata è più difficile da ottenere che non quella, ottenuta nel corso d'un secolo, delle conquiste sociali e dei fini politici della Rivoluzione francese. Lo Stato parlamentare si accordava in teoria e in pratica con la società borghese; è possibile realizzare uno Stato non autoritario sulla base dell'economia pianificata?

La sinistra non costruisce dialetticamente, con i suoi progressi, un dispotismo peggiore di quello contro il quale combatte?

Dialettica dei regimi

La sinistra si è formata nell'opposizione, con una propria ideologia. Denunziava un certo ordinamento sociale, imperfetto come tutte le cose umane. Ma la destra, divenuta a sua volta responsabile dell'ordine esistente dopo la vittoria della sinistra, ha potuto senza difficoltà dimostrare che la sinistra non rappresentava la libertà contro il dispotismo o il popolo contro i privilegiati, ma un dispotismo contro un altro dispotismo, una classe privilegiata contro un'altra classe privilegiata. Per comprendere il rovescio della medaglia, ovvero il costo del trionfo della rivoluzione, basta prestare attenzione alla polemica dei portavoce del regime di ieri, idealizzata nel ricordo o riabilitata dallo spettacolo delle ineguaglianze presenti, alla polemica conservatrice dell'inizio del secolo XIX, e a quella odierna dei capitalisti liberali. Molto spesso avviene che rapporti sociali elaborati nel corso dei secoli finiscano con l'umanizzarsi. L'ineguaglianza di condizione tra i membri dei vari stati non esclude una specie di riconoscimento reciproco. Offre la possibilità di autentici rapporti umani.

Si esaltano retrospettivamente la bellezza dei legami personali, le virtù della fedeltà e della lealtà, in opposizione alla freddezza dei rapporti sussistenti tra individui teoricamente uguali. Gl'insorti della

Vandea combattevano per il loro mondo, non per le loro catene. Man mano che i fatti si allontanano nel tempo, il contrasto tra la felicità dei sudditi di ieri e le sofferenze dei cittadini d'oggi viene accentuato con compiacimento. La polemica controrivoluzionaria paragona lo Stato post rivoluzionario allo Stato monarchico; contrappone l'individuo, lasciato senza protezione in balia dei ricchi e del governo, ai contadini e ai villani francesi consociati a livello umano al tempo all'Ancien Regime. È evidente che lo Stato al tempo del Comitato di Salute Pubblica, di Bonaparte o di Napoleone III, addossandosi un maggior numero di compiti sociali, fosse in condizione di esigere dalla nazione di più che non lo Stato di Luigi XVI. Nessun sovrano legittimo del secolo XVIII avrebbe mai pensato alla mobilitazione in massa. La soppressione delle ineguaglianze personali porta con sé la scheda elettorale e la coscrizione; ma il servizio militare diventò obbligatorio per tutti assai prima dell'introduzione del suffragio universale. Il rivoluzionario pone l'accento prima sulla soppressione dell'assolutismo, sulla partecipazione dei rappresentanti del popolo alla formazione delle leggi, poi sull'introduzione del regime costituzionale, infine sull'elezione indiretta dell'esecutivo medesimo. Il controrivoluzionario rammenta che il Potere, un tempo assoluto in linea di principio, era di fatto limitato in forza dei costumi, dei privilegi di molti corpi intermediari, delle leggi non scritte. La grande Rivoluzione - così avviene forse in tutte le rivoluzioni ha rinnovato lo Stato sia dal punto di vista ideologico, sia di fatto. I socialisti riprendono parte della polemica controrivoluzionaria: eliminando le differenze dei diritti soggettivi, si è lasciata in vigore tra gli uomini soltanto la distinzione fondata sul denaro.

La nobiltà ha perduto posizioni politiche, prestigio e, in misura amplissima, il latifondo, base economica della sua posizione sociale. Ma la borghesia, con il pretesto della eguaglianza ha monopolizzato l'economia e lo Stato. Una minoranza privilegiata ha preso il posto di un'altra minoranza privilegiata. Che vantaggio ne ha ottenuto il popolo? I socialisti tendono inoltre a trovarsi d'accordo con i controrivoluzionari per quanto riguarda la critica dell'individualismo. Anch'essi descrivono con orrore la giungla nella quale vivono ormai gli individui, in lotta gli uni contro gli altri, sottomessi tutti nello stesso modo alle fluttuazioni del mercato e ai soprassalti imprevedibili delle congiunture

economiche. La parola d'ordine "organizzazione" si sostituisce o si sovrappone alla parola d'ordine "liberazione"; organizzazione cosciente della vita economica realizzata dalla collettività con lo scopo di sottrarre i deboli all'asservimento dei forti, i poveri all'egoismo dei ricchi, l'economia all'anarchia. Ma la medesima dialettica che segnava il trapasso dalla forma sociale della vecchia Francia alla nuova società borghese si riproduce, aggravata, nel trapasso dal capitalismo al socialismo. Uno dei temi favoriti della sinistra è la polemica contro i monopoli. La sinistra s'appella al popolo e maledice i tiranni. I padroni dei trusts sono l'equivalente moderno del signore che esercita la schiavitù sugli uomini e si beffa dell'interesse pubblico. La soluzione adottata dai partiti di sinistra non è stata la distruzione dei monopoli, ma la statizzazione del controllo di date branche dell'industria e di alcune colossali imprese. Lasciamo da parte l'obiezione classica: la nazionalizzazione non toglie, anzi spesso aggrava gli inconvenienti dell'elefantiasi economica. La gerarchia tecnico-burocratica, della quale anche i lavoratori fanno parte, non è affatto modificata da una riforma, del diritto di proprietà. La nazionalizzazione elimina, è vero l'influenza politica della quale i magnati dell'industria venivano accusati e che essi hanno talvolta realmente esercitato nell'ombra. Le leve di comando perdute dai dirigenti dei trusts vanno sotto il controllo dei padroni dello Stato. Le responsabilità di questi ultimi tendono a crescere nella misura in cui decrescono le responsabilità dei possessori dei mezzi di produzione. Quando lo Stato si mantiene democratico, rischia d'essere esteso e debole ad un tempo. Allorché un gruppo s'impadronisce dello Stato, ricostruisce e perfeziona, a proprio profitto, la combinazione di potenza economica e di potenza politica di cui la sinistra accusava i monopolisti.

Il moderno sistema produttivo esige una gerarchia, che chiameremo tecnicoburocratica. Alla sommità di essa sta l'organizzatore, il manager, anziché l'ingegnere o il tecnico propriamente detti. Le nazionalizzazioni, come sono state fatte in Russia o in Inghilterra, non proteggono il lavoratore dai suoi superiori, il consumatore dal monopolio, e via dicendo; ma eliminano gli azionisti, i membri del consiglio di amministrazione, i finanzieri, tutti coloro che partecipavano più in teoria che in pratica alla proprietà o che, con la compravendita dei titoli, riuscivano ad influire sulla vita delle imprese. Non

intendiamo tracciare qui in modo esauriente il bilancio positivo o negativo di siffatte nazionalizzazioni; ci limitiamo ad osservare che, in questi casi, le riforme realizzate dalla sinistra riescono a frantumare il monopolio del potere da parte dei privilegiati, ma non innalzano il povero e il debole, né abbassano il ricco e il forte. La gerarchia tecnicoburocratica è limitata, nelle società occidentali a un solo settore del sistema produttivo. Esistono imprese di tipi diversi: piccola e media industria, piccola proprietà, salariato e mezzadria in agricoltura; il sistema produttivo giustappone nani e giganti, grandi negozi e bottegucce.

Le società occidentali hanno una struttura assai complessa; eredi dell'aristocrazia pre-capitalistica, famiglie ricche da molte generazioni, imprenditori privati, piccoli proprietari rurali formano un quadro riccamente variegato di rapporti sociali e di gruppi indipendenti. Milioni di persone possono vivere al di fuori dello Stato. Se la gerarchia tecnicoburocratica si affermasse in tutte le branche della produzione questa complessa struttura verrebbe liquidata, nessun individuo sarebbe più soggetto a privati; tutti, in quanto individui, sarebbero sottomessi allo Stato. La sinistra si sforza di liberare l'individuo dalle sue più immediate servitù, ma potrebbe finire per sottoporlo alla servitù, totale di fatto, sebbene effimera in linea di diritto, della pubblica amministrazione. Ora, più è ampia la sfera d'influenza dello Stato sopra la società, minori possibilità ha lo Stato di conservarsi democratico, vale a dire oggetto di pacifica competizione tra gruppi dotati di relativa autonomia.

Il giorno in cui l'intera società potesse essere paragonata a una sola gigantesca impresa, i dirigenti proverebbero forse la tentazione irresistibile di sottrarsi al consenso e al dissenso dei governanti. Ciò che sopravvive delle relazioni tradizionali e delle comunità locali acquista progressivamente la funzione, in conformità con il corso di questa evoluzione, nonché di una remora alla democrazia, di un ostacolo che intralcia l'assorbimento degli individui nelle burocrazie smisurate - mostri inumani nati dalla civiltà industriale. Ormai le gerarchie storiche, depurate e logorate dal tempo, più che servire alla conservazione delle vecchie ingiustizie, fanno da ostacolo alle tendenze assolutistiche del socialismo. Contro il dispotismo anonimo di esso, il conservatorismo si allea con il liberalismo. Se i vincoli ereditati dal

passato dovessero infrangersi, nulla più potrebbe opporsi all'avvento dello Stato assoluto. Così la concezione ottimistica della storia, che pone al termine di essa la liberazione, cede a una concezione pessimistica secondo la quale il totalitarismo, asservitore dei corpi e delle anime, rappresenta il punto culminante di un processo, che ha inizio con la soppressione degli stati e termina con l'abolizione di tutte le autonomie di persone e di gruppi. L'esperienza sovietica conferma l'esattezza di questa visione pessimistica, verso la quale lucidi intelletti erano già inclini fin dallo scorso secolo. Il Tocqueville mostrò con mirabile chiarezza sotto l'irresistibile impulso democratico, se le istituzioni rappresentative fossero state travolte dalla violenza delle masse, se il senso della libertà, di origine aristocratica, fosse andato smarrendosi. Storici come il Burckhardt e il Renan, anziché credere nella riconciliazione reciproca degli uomini, temettero il cesarismo della decadenza.

Non accettiamo né l'una, né l'altra di queste due concezioni. Tanto le inevitabili trasformazioni della tecnica e delle strutture economiche, che l'espansione dello Stato, non implicano di per sé liberazione o asservimento. Ma ogni liberazione reca con sé la minaccia di una nuova forma d'asservimento. Il mito della sinistra crea l'illusione che il processo storico, destinato a concludersi felicemente accumuli le conquiste di ogni successiva generazione. Grazie al socialismo, le libertà reali andrebbero a integrare le libertà formali foggiate dalla società borghese. La storia è veramente dialettica. Ma non nello stretto senso che i comunisti attribuiscono oggi a questa parola. I regimi non sono contraddittori. Il trapasso dall'uno all'altro non è necessariamente segnato da una rottura violenta. Ma all'interno di ciascun regime pericoli diversi incombono sugli uomini, il che dà un significato diverso ad istituzioni uguali. Contro la plutocrazia si invoca il suffragio universale e l'intervento dello Stato; contro l'invadenza della tecnocrazia, ci si sforza di salvare le autonomie locali e professionali. Il problema di ogni regime consiste nell'ottenere un ragionevole compromesso tra esigenze di per sé incompatibili. Prendiamo ad esempio l'azione intesa a realizzare l'eguaglianza dei redditi.

Nel sistema capitalistico il fiscalismo è uno degli strumenti atti a ridurre la sproporzione tra ricchi e poveri. Strumento non privo d'efficacia, posto che la tassazione diretta venga equamente ripartita ed

esatta, e che la quota di reddito nazionale a testa sia sufficientemente alta. Ma a partire da un dato punto, variabile a seconda dei paesi, l'esazione fiscale provoca l'evasione e scoraggia il risparmio spontaneo. E necessario tollerare una certa dose di illegalità, inseparabile dal principio della concorrenza. E necessario tollerare che l'imposta sull'eredità affretti la dispersione delle grandi fortune, senza distruggerle completamente. Dunque non si può progredire all'infinito nella parificazione dei redditi. L'uomo di sinistra, deluso dalla resistenza opposta dal reale, va, forse ideando una forma d'economia totalmente pianificata? Ma in una società così organizzata si produrrebbe un'ulteriore forma d'ineguaglianza. I pianificatori sarebbero capaci in teoria di ridurre a loro talento e nel modo migliore l'ineguaglianza dei redditi: a quali criteri dovrebbero ricorrere per stabilire l'entità di questa riduzione, in misura conforme all'interesse collettivo, al loro stesso interesse? La causa dell'eguaglianza, non può essere sostenuta dall'esperienza storica e psicologica. I pianificatori incrementeranno i salari per incitare i lavoratori a lavorare di più e non si potrebbe farne loro un torto. La sinistra reclama l'eguaglianza perché è all'opposizione e perché i capitalisti detengono l'esclusività della produzione della ricchezza. Il giorno in cui la sinistra sale al potere, si trova anch'essa a dover conciliare la massima produttività e l'eguaglianza dei redditi.

Quanto ai pianificatori, costoro probabilmente non disprezzeranno più dei loro predecessori capitalisti il compenso spettante alla loro opera. Ogni regime tollera soltanto una certa dose d'eguaglianza economica, salvo un aumento massiccio delle risorse collettive, che trascende l'orizzonte storico. Si può sopprimere un determinato tipo d'ineguaglianza, legato ad una certa struttura economica; subito ne sorge un altro. La lentezza di sviluppo della struttura sociale, l'egoismo, ma anche le esigenze morali e collettive, non meno legittime della protesta contro l'ineguaglianza, segnano il limite invalicabile della parificazione dei redditi. Ricompensare i più attivi e i meglio dotati è del tutto giusto, forse indispensabile ad incrementare la produzione¹. Un'assoluta eguaglianza, in un paese come l'Inghilterra, non potrebbe assicurare condizioni di vita tali da consentire una esistenza produttiva alla minoranza che conserva e arricchisce il patrimonio culturale². Le leggi sociali invocate dalla sinistra e approvate dalla generalità

comportano fin da ora un passivo, e non potrebbero essere indefinitamente estese senza compromettere altri interessi parimenti legittimi. Gli assegni familiari finanziati mediante una tassa sui salari, come avviene in Francia, favoriscono i padri di famiglia e i vecchi, a discapito dei giovani e degli scapoli, vale a dire a spese dei più produttivi. Deve la sinistra preoccuparsi di evitare le sofferenze piuttosto che affrettare il progresso economico? In questo caso i comunisti non appartengono alla sinistra. Ma in una epoca che rivolge ogni cura ad elevare il tenore di vita, la sinistra non comunista deve caldeggiare come un tempo i capitalisti, l'accrescimento del prodotto sociale.

Quest'aumento a termine promuove tanto il benessere individuale che quello collettivo. Qui di nuovo la struttura sociale oppone resistenze alla realizzazione dell'ideale, ma nasce contraddizione dalle diverse parole d'ordine: a ciascuno secondo i propri bisogni e a ciascuno secondo il suo lavoro. In Inghilterra i sussidi alimentari, combinati con le imposte dirette, determinano una redistribuzione del reddito familiare tra le varie spese. Secondo una statistica riportata dall'Economist del 1° Aprile 1950, le famiglie di quattro persone con reddito inferiore a 500 sterline annue ricevevano 57 scellini alla settimana in media di contributi, e ne pagavano 67,8 a titolo di tassazioni diverse e contributi ai servizi sociali. In particolare pagavano scellini 31,4 d'imposta sulle bevande e sul tabacco. Quando giunge a questo punto, la politica delle leggi sociali e della progressiva imposizione di tasse rischia di negare se stessa. La riduzione delle spese e delle imposte di Stato avrebbe probabilmente, nel 1955, un significato opposto a quello che avrebbe avuto nel 1900. In politica il "senso unico" crea la grande illusione, il monoideismo è la causa di ogni disastro. Gli uomini di sinistra concedono a torto a determinate tecniche sociali un prestigio, che in realtà è soltanto delle idee ispiratrici: proprietà collettiva e metodo del pieno impiego vogliono esser giudicati non in base all'ispirazione morale di chi li sostiene, ma in base alla loro efficacia.

Coloro che sostengono questi principi commettono l'errore d'immaginare una continuità fittizia, come se l'avvenire dovesse sempre valere più che il passato, come se, avendo l'avanguardia innovatrice perpetuamente ragione contro i conservatori, si potesse considerare

ormai acquisita l'eredità del passato e pensare soltanto alle conquiste future. Sotto qualsiasi regime, tradizionale, borghese o socialista, la libertà dello spirito e la solidarietà umana sono sempre tutt'altro che assicurate. Soltanto la sinistra, sempre fedele a sé stessa, invoca non la libertà o l'eguaglianza ma la fraternità, vale a dire l'amore.

Pensiero e realtà

Nel paesi occidentali sono in diverso grado presenti i diversi sensi dell'opposizione destra-sinistra, che abbiamo distinto per comodità d'analisi. Ovunque la sinistra conserva alcuni elementi caratteristici ereditati dal periodo della lotta, contro l'Ancien Regime. Ovunque essa si batte per le leggi sociali, il pieno impiego, la nazionalizzazione degli strumenti di produzione; ovunque è compromessa dai rigori del totalitarismo staliniano, che ad essa si richiama e ch'essa stessa non osa sconfessare del tutto; ovunque la lentezza dell'azione parlamentare e l'impazienza delle masse fanno nascere il pericolo che i valori politici si dissocino dai valori sociali. Ma la differenza tra i paesi in cui questi sensi sono inestricabilmente intrecciati, e i paesi in cui un solo senso presiede a tutti i contrasti e alla formazione dei fronti, è immensa. L'Inghilterra fa parte di quest'ultima categoria, la Francia della prima. L'Inghilterra riuscì a ridicolizzare senz'alcuno sforzo il fascismo. William Joyce³ fu costretto dal corso degli avvenimenti a scegliere tra la rinuncia e il tradimento (e scelse il tradimento). I dirigenti dei sindacati inglesi sono convinti d'appartenere alla comunità nazionale e di poter migliorare la condizione degli operai senza rinnegare la tradizione né spezzare la continuità della vita costituzionale. Quanto al partito comunista, incapace in Inghilterra di ottenere sia pure un seggio in parlamento, esso ha occupato per infiltrazione alcune importanti posizioni nei sindacati, ha aderenti e simpatizzanti di rilievo tra gli intellettuali, ma nessuna seria influenza nella politica o nella stampa. I settimanali di sinistra sono influenti; riconoscono generosamente che agli altri, continentali e asiatici, recherebbero vantaggio il Fronte popolare e la sovietizzazione; non si sognerebbero neppure di proporre l'introduzione di queste forme nella vecchia Inghilterra. Data l'assenza

di un partito fascista e di un partito comunista, le discussioni ideologiche vertono soltanto sui conflitti concreti e attuali: sul piano sociale, tra l'aspirazione egualitaria e la gerarchia sociale ereditata dal passato; sul piano economico, tra la tendenza collettivistica (proprietà collettiva, pieno impiego, controlli) e la preferenza per l'economia di mercato. Da un lato, egualitarismo contro conservatorismo; dall'altro lato, socialismo contro liberalismo. Il partito conservatore vuole arrestare la redistribuzione dei redditi al punto cui essa è giunta presentemente; il partito laburista, per lo meno l'ala intellettuale neofabiana, vorrebbe andare più oltre.

Il partito conservatore ha spazzato via il sistema di controllo creato dal laburismo nell'immediato dopoguerra; il partito laburista si chiede se, tornando un giorno al potere, non debba parzialmente ricostruirlo. La situazione potrebbe apparire più chiara se invece di due partiti ce ne fossero tre. Il liberalismo dei Tories offre il fianco a contestazioni. A molti di coloro, ragionevoli e inclini al riformismo, che appartengono alla sinistra moderata, ripugna dare il proprio voto ai socialisti, inclini allo statalismo. L'opinione della sinistra nonconformista, da non confondersi con quella della sinistra socialista, resta dunque senza rappresentanti propri. La sparizione del partito liberale in quanto forza politica, è dovuta in parte a circostanze storiche (la crisi Lloyd George dopo la prima guerra mondiale), e al sistema elettorale, che elimina senza pietà le terze forze.

Ma codesta sparizione ha anche un significato storico. Il liberalismo in quanto metodo - il rispetto delle libertà personali e dei pacifici mezzi di governo - non è più monopolio di un partito, perché è diventato appannaggio comune. Allorché non si mette più in discussione il diritto all'eresia religiosa e al dissenso politico, il nonconformismo ha esaurito, per così dire la propria funzione, giacché ha avuto partita vinta. L'ispirazione morale della sinistra britannica, scaturita da una forma di cristianesimo secolarizzato, è ormai impegnata e concretata in riforme sociali, la cui iniziativa e responsabilità è stata assunta dal partito laburista. In un certo senso la sinistra del secolo XIX ha riportato una vittoria troppo completa: il liberalismo non è più sua prerogativa esclusiva. In un altro senso è stata superata dagli eventi - il partito operaio si presenta oggi come l'interprete delle rivendicazioni dei nonprivilegiati. I laburisti rimasero sorpresi, nel 1945, dall'imponenza

della loro vittoria. Furono liberi di legiferare a proprio beneplacito per cinque anni, e approfittarono largamente di questo diritto. L'Inghilterra del 1950 differisce assai profondamente da quella del 1900 o del 1850. L'ineguaglianza dei redditi, un secolo fa assai più decisa che in qualsiasi altro paese occidentale, è oggi assai meno notevole che sul continente. La patria dell'iniziativa privata presenta oggidì il modello quasi compiuto della legislazione sociale. Se il servizio sanitario gratuito fosse stato introdotto in Francia, si sarebbe visto in ciò la riprova della mentalità teorica e sistematica. Un settore dell'industria è nazionalizzato, i mercati agricoli sono organizzati. Ma, quali che siano i pregi del lavoro compiuto, l'Inghilterra è pur sempre simile a sé stessa.

Le condizioni di vita e di lavoro del proletariato sono migliorate, ma non fundamentalmente mutate. La politica estera laburista, avveduta nelle Indie, meno felice nel vicino Oriente, non differisce per natura dalla politica estera del governo conservatore. Tutto qui il socialismo? Ci si pongono domande da una parte e dall'altra. Da parte laburista, ci si domanda, soprattutto tra gli intellettuali, che cosa ci sia ancora da fare. Da parte conservatrice è risorta la fiducia e non sussiste più dubbio che la vecchia Inghilterra, come nel secolo scorso, abbia assimilato gli elementi essenziali delle rivoluzioni continentali senza spargimenti di sangue e senza sacrificare il suo retaggio secolare. I Nuovi Saggi Fabiani⁴ manifestano ormai la volontà di lottare contro la ricchezza in quanto tale piuttosto che contro la povertà. Si sente l'esigenza d'eliminare le concentrazioni di capitali che permettono a un individuo di vivere senza lavorare. Si vuol ampliare il settore pubblico, in modo da render possibile la contrazione della scala dei salari. Siccome il settore privato copre la maggior parte dell'economia nazionale, il livello dei trattamenti più alti è fissato da questo. Lo Stato perderebbe i migliori dei suoi funzionari se remunerasse i dirigenti delle imprese nazionalizzate con compensi sensibilmente inferiori a quelli delle grandi imprese private. Se la vecchia classe dirigente venisse totalmente rovinata, il carattere aristocratico che la società inglese conserva verrebbe attenuato.

Indagini siffatte fanno parte della normale evoluzione di una dottrina. I laburisti, realizzata la massima parte del loro programma, si domandano se la fase attuale debba essere una fase di consolidamento o di nuova avanzata. I moderati, senza dirlo apertamente, non sono troppo

alieni dall'accogliere la tesi del consolidamento e dall'accordarsi così con i conservatori più illuminati che pongono, anch'essi, questioni economiche di portata storica. Come evitare l'inflazione allorché, in periodo di pieno impiego, i sindacati trattano liberamente con i datori di lavoro? Come conservare l'elasticità economica e l'iniziativa degli imprenditori? Come limitare o ridurre il prelievo fiscale? Dove trovare i capitali destinati ad essere investiti in imprese non sicure dell'avvenire? Come insomma può una società libera assimilare una certa dose di socialismo senza precludere l'ascensione dei meglio dotati né rallentare l'espansione dell'intera collettività? Non è impossibile il dialogo tra coloro che sono delusi dall'insufficienza delle riforme laburiste e coloro che ne temono le conseguenze, tra coloro che desiderano meno ineguaglianza e più proprietà collettiva, e coloro che insistono sulla necessità di stimolare la produzione e di compensare il rendimento, tra coloro che sfidano dei "controlli fisici" e coloro che vogliono restaurare la funzione dell'economia di mercato. La classe dirigente ha consentito graziosamente a sacrificare una parte delle proprie ricchezze e del proprio potere. Essa conserva il suo stile aristocratico, ma non si stanca di cercare l'accordo con coloro che impersonano la forza dell'avvenire".

La destra non ha forse nessuna simpatia per l'Inghilterra nuova nella quale la sinistra riconosce se stessa. Quando Winston Churchill, interpretando *The Road to Serfdom* nei pubblici meetings, alluse alla necessità ineliminabile della Gestapo in un'economia pianificata, non mise paura a nessuno e fece ridere gran parte dei suoi elettori. Forse di qui a qualche decina o centinaio d'anni, si attribuirà valore di verità profetica a ciò che oggi sembra propaganda elettorale. In Inghilterra il pensiero politico è contemporaneo alla realtà storica e ad esso ispirato. Il che non si potrebbe ripetere a proposito della Francia. Il caos ideologico regnante nella Francia, odierna, è dovuto alla confusione tra i diversi sensi che l'opposizione sinistradestra può assumere; questa medesima confusione è ampiamente imputabile ai fatti. In Francia le strutture preindustriali sono meglio conservate che nei paesi di tipo britannico o scandinavo. Il conflitto tra Ancien Regime e Rivoluzione è vivo qui quanto quello tra liberalismo e laburismo. Ma il pensiero anticipa l'avvenire, e già denuncia i pericoli della civiltà tecnica, mentre i Francesi sono ancor lungi dall'averne raccolti i vantaggi. Il

comunismo si presenta in Francia come erede della rivoluzione borghese e razionalistica con maggior verosimiglianza che nei paesi protestanti, acquista una clientela in regioni a economia scarsamente dinamica, le quali sono anche di solito le regioni tradizionalmente dominate da un'opinione pubblica di estrema sinistra, e ciò per ragioni simili a quelle che determinano il successo comunista in Africa e in Asia. Ivi il partito comunista suscita conflitti tra mezzadri braccianti e proprietari, amplifica le rivendicazioni dei diseredati, sfrutta lo scontento prodotto dall'immobilismo economico.

Quanto alle regioni industriali del paese, poi, esso recluta le proprie forze entro la classe operaia sedotta dal partito rivoluzionario, in seguito al fallimento dei sindacati riformisti e del partito socialista. Fallimento dovuto, a sua volta, alla bassa produttività perpetuantesi nelle regioni arretrate, e alla resistenza opposta dagli elementi precapitalistici nelle province a economia più sviluppata. La medesima eterogeneità sociale spiega tanto i milioni di elettori comunisti che il limite del progresso del partito. Sono troppi i piccoli proprietari ed i piccoli borghesi ostili ai rossi perché nelle campagne meno evolute, il partito degli scontenti alletti più che una ragguardevole minoranza. Il desiderio di conservare un determinato tenore di vita è troppo forte in tutti gli strati della popolazione perché i dipartimenti a struttura industriale concedano ai comunisti più che un terzo dei voti. In nessun paese l'opposizione destra-sinistra gode di tanto prestigio quanto in Francia, in nessun paese essa è altrettanto equivoca: il conservatorismo francese s'esprime ideologicamente anche in questa forma. I francesi pensano volentieri che la Francia abbia incarnato, nell'epoca della sua grandezza, il tema unico di tutte le battaglie del secolo. La sinistra guarda alla propria storia, secondo uno schema mentale rettilineo; nel futuro, esso prospetta la vittoria di san Giorgio sul drago. Ma coloro che non vogliono riconoscere né la destra né la sinistra, si trasferiscono talvolta con l'immaginazione in una società razionalizzata, dalla quale i pianificatori abbiano eliminato la miseria, ma anche la fantasia e la libertà. In Francia il pensiero politico è retrospettivo o utopistico. Anche l'azione politica tende a distaccarsi dal presente. Il piano di sicurezza sociale applicato in Francia è anticipato rispetto allo sviluppo industriale, il complesso commerciale è in ritardo. La Francia è minacciata dagli errori che commettono i paesi i quali seguono, nello

sviluppare la propria industria, modelli stranieri. Importando tali e quali macchine e officine, si corre il rischio di confondere l'optimum tecnico, calcolato dagli ingegneri, con l'optimum economico, variabile a seconda dell'ambiente. Il fiscalismo moderno è efficace soltanto nella misura in cui contribuenti, legislatori ed esattoria, appartengono alla medesima orbita economico sociale. Nessun sistema fiscale può essere applicato con piena efficacia alle imprese agricole, commerciali o artigianali che non tengono contabilità. In Francia si usa inveire contro il capitalismo.

Ma quali sono i capitalisti da eliminare? I pochi grandi creatori di fabbriche e di circuiti commerciali, i discendenti di Citroen o di Michelin, Boussac? Le famiglie padronali di Lione o del nord, cattoliche e benpensanti? I quadri superiori dell'industria, i managers pubblici e privati? Le grandi banche, alcune delle quali controllate dallo Stato? I dirigenti delle piccole e medie imprese, alcune delle quali sono modelli di gestione intelligente e altre artificiali sopravvivenze? Il capitalismo dei tempi di Marx, quello di Wall Street e degli affari coloniali, porgono meglio il fianco alle invettive che non questo capitalismo articolato e diffuso, questa borghesia, che costituisce anzi più che la minoranza della nazione, se vi si considerano inclusi anche coloro che aspirano a diventare borghesi.

Non è affatto impossibile, in Francia, delineare la fisionomia di una sinistra anticapitalista o di una sinistra keynesiana e antimaltusiana, ma a questa condizione: non chiudersi nello schema destra-sinistra o negli schemi marxisti, e discernere francamente la differenziazione delle polemiche che hanno un vero significato attuale, la diversità delle strutture dalle quali la presente società è costituita, la diversità dei problemi che ne scaturiscono e dei metodi di azione necessari. La limpida coscienza storica intende questa diversità; l'ideologia è cieca di fronte ad essa e la nasconde, anche quando essa si camuffa con gli orpelli della filosofia della storia. Tre idee guidano la sinistra. Idee non necessariamente contraddittorie, ma il più delle volte divergenti: libertà contro i poteri arbitrari e per la sicurezza personale; organizzazione per sostituire un ordine razionale all'ordine spontaneo della tradizione e all'anarchismo dell'iniziativa individuale; eguaglianza contro i privilegi della nascita e del denaro. La sinistra organizzatrice diventa più o meno autoritaria, perché i governi liberi agiscono lentamente e sono trattiene

dalla resistenza degli interessi e dei pregiudizi; nazionale se non nazionalista, perché soltanto lo Stato è capace di realizzare il suo programma; imperialista talora, perché i pianificatori aspirano a disporre di spazi e risorse colossali. La sinistra liberale si oppone al socialismo, perché non può non constatare l'elefantiasi dello Stato e il ritorno all'arbitrio, stavolta burocratico e anonimo. La sinistra liberale tien fermo l'ideale d'un internazionalismo che non esiga il trionfo armato di una Fede contro i socialismi nazionali. Quanto alla sinistra egualitaria, essa sembra condannata ad un'opposizione costante contro i ricchi e contro i potenti, ora rivali ora assimilati agli uni agli altri. Qual è la sinistra vera, la sinistra, eterna? I redattori di *Esprit*, uomini di sinistra per eccellenza, ci hanno involontariamente porto la risposta.

Dedicarono un numero speciale alla "sinistra americana", e constatarono onestamente, quanto fosse difficile applicare questo termine alla situazione reale d'oltre Atlantico. Nella società americana non v'è nulla che equivalga alla lotta contro l'Ancien Regime, non c'è partito operaio o socialista, i due partiti tradizionali hanno reso impossibile ogni tentativo di formare un terzo partito progressista o socialista. I principii della Costituzione americana e del sistema economico non sono mai messi in discussione sul serio. Le controversie politiche sono più spesso di carattere tecnico che ideologico. In base a questi fatti si può ragionare in due modi. O si dice, con uno dei collaboratori americani della rivista: "gli Stati Uniti son sempre stati una nazione socialista, in quanto hanno migliorato le condizioni di vita delle classi diseredate ed assicurato la giustizia sociale"⁵; oppure ci si augura, da buoni socialisti europei "la creazione di un partito laburista, condizione prima d'ogni trasformazione del mondo americano", e si dichiarerà che "la realizzazione del socialismo" negli Stati Uniti è "un imperativo di urgenza e importanza mondiale"⁶. Evidentemente i redattori francesi approvano piuttosto questo secondo punto di vista, e appartengono, sul piano sindacale, alla "sinistra nuova", quella degli operai socialisteggianti del C.I.O.

Soltanto un partito operaio all'europea sarebbe capace di conseguire i fini che la sinistra si pone. I mezzi, partito operaio e pianificazione, vengono idealizzati in valori essenziali. Ma uno dei redattori, dopo aver dato quest'involontaria prova di mentalità non scevra da pregiudizi, dimentica d'un tratto il conformismo dell'intelligenza: "bisogna

domandarsi poi se si può ancora parlare di sinistra, dove non esistono più inquietudini... Giacché l'uomo di sinistra - almeno per noi francesi è colui che non accetta sempre la politica del suo paese, e che sa che non esiste alcuna mistica garanzia ch'essa sia giusta nel futuro; l'uomo di sinistra protesta contro il colonialismo, non ammette le atrocità, anche quelle commesse contro il nemico, anche quelle esercitate per rappresaglia...". "... Come si può parlare di una "sinistra", in un paese in cui il semplice sentimento della solidarietà umana per gli oppressi e i sofferenti che commosse ai suoi tempi le folle europee e americane in difesa di Sacco e Vanzetti, è ormai scomparso?"⁷. Se tale è l'uomo di sinistra, ostile a tutte le ortodossie e sensibile a tutte le sofferenze, è esso scomparso soltanto dagli Stati Uniti? E uomo di sinistra il comunista, per il quale l'Unione Sovietica ha sempre ragione? Sono di sinistra coloro che invocano la libertà per tutti i popoli d'Asia e d'Africa, ma non per i polacchi e i tedeschi della zona orientale? Forse è il linguaggio della sinistra storica quello che trionfa nel nostro tempo: ma lo spirito della sinistra eterna svanisce allorché la pietà è unilaterale.

Note

1 Nel nostro tempo gli enormi redditi e le grandi fortune non sono più fatti inevitabili. I primi, nei paesi a democrazia capitalistica, sono in procinto d'essere ripresi dallo Stato; le seconde continuano a sussistere, ma in misura sempre minore.

2 Bertrand de Jouvenel ha calcolato che nel 1947-1948 per elevare a 250 sterline l'anno i redditi inferiori a questa cifra, sarebbe stato necessario limitare fiscalmente i redditi maggiori di 500 sterline l'anno. (*The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, 1951, p. 86.

3 Più noto durante la guerra sotto il nome di Lord Haw Haw. Era il direttore della sezione di lingua inglese alla radio germanica.

4 *New Fabian Essays*, edited by R.H.S. Crossman, Londra, 1952.

5 A. M. ROSE, in *Esprit*, nov. 1952, p. 604.

6 MICHEL CROZIER, *ibid.*, pp. 584-585.

7 *Ibid.*, pp. 701-702.

II

IL MITO DELLA RIVOLUZIONE

Il mito della sinistra contiene implicitamente l'idea del Progresso e apre la prospettiva di un moto continuo. Il mito della Rivoluzione ha un significato complementare e opposto: nutre l'attesa della rottura con le vicende umane d'ogni giorno. Anche questo a mio avviso, nasce dalla riflessione sul passato. Coloro che retrospettivamente ci sembrano aver preparato la grande Rivoluzione mediante la diffusione d'una mentalità incompatibile con quella dell'Ancien Regime, non annunziavano né caldeggiavano il crollo apocalittico del vecchio mondo. Quasi tutti, audaci in teoria, mostravano, come consiglieri del Principe o del legislatore la medesima prudenza di Jean Jacques Rousseau. Inclonavano quasi tutti all'ottimismo: appena fossero stati tolti di mezzo pregiudizi, tradizioni, fanatismo, appena l'umanità fosse stata illuminata, l'ordine naturale delle società sarebbe stato realizzato. Dal 1791-1792 in poi, la Rivoluzione fu considerata dai contemporanei filosofi inclusi, come una catastrofe.

Con la successiva acquisizione di una prospettiva storica, si finì per perdere il senso della catastrofe e per celebrare soltanto la grandezza dell'avvenimento. Alcuni di coloro che facevano capo al partito del progresso si sforzarono di dimenticare il terrore, il dispotismo, la serie di guerre, tutte le sanguinose avventure che trassero origine dalle giornate eroiche e radiose della resa della Bastiglia e della festa della Federazione. Le lotte civili, le glorie e le sconfitte militari non erano state se non fattori concomitanti e in fondo accidentali della Rivoluzione. L'irresistibile slancio tendente alla liberazione degli spiriti e degli uomini e all'organizzazione razionale delle collettività, interrotto dalla reazione monarchica o religiosa, continua a operare, forse pacificamente mediante l'impiego limitato della forza nei casi in cui essa è indispensabile. Altri, al contrario, posero l'accento sulla conquista del Potere e sul sovvertimento violento. Avevano fede nella violenza, unica forza capace di foggare l'avvenire. I partigiani del mito

rivoluzionario aderiscono spesso allo stesso sistema di valori al quale aderiscono i riformisti; mirano al medesimo fine, una società pacifica, liberale e governata dalla ragione. Ma l'uomo non può realizzare la propria vocazione e il proprio destino se non attraverso l'atto prometeico - valore in sé stesso o mezzo indispensabile. Meritano le rivoluzioni tanto onore? Gli uomini che le pensano non sono quelli stessi che le fanno. Di rado coloro che le iniziano ne vedono l'epilogo, se non dall'esilio o dalla prigione. Sono esse simboli d'una umanità padrona di se stessa, se nessun uomo riconosce se stesso nell'opera scaturita dalla lotta di tutti contro tutti?

Rivoluzione e Rivoluzioni

Nel linguaggio sociologico corrente, s'intende per rivoluzione la subitanea sostituzione di un Potere ad un altro mediante la violenza. Se si accetta questa definizione, certi usi della parola che creano equivoco e confusione potranno esser scartati. Nell'espressione " rivoluzione industriale ", la parola sta a significare semplicemente certi mutamenti rapidi e profondi. Quando si parla di rivoluzione laburista, s'intende sottolineare l'importanza reale o supposta delle riforme compiute dal governo britannico tra il 1945 e il 1950, ma questi mutamenti non brutali né accompagnati da infrazioni alla legalità, non costituiscono un fenomeno storico della medesima specie degli avvenimenti del 1789-1797 in Francia, o del 1917-1921 in Russia. L'opera dei laburisti non è infatti rivoluzionaria, nel senso in cui quest'aggettivo s'addice all'opera dei giacobini o dei bolscevichi. Anche se si escludono gli usi abusivi, qualche equivoco continua a sussistere. I concetti non interpretano mai compiutamente i fatti: i limiti dei concetti sono rigorosi, i contorni dei filtri fluidi. Si potrebbero facilmente citare casi, nei quali l'esitazione sarebbe legittima. L'avvento al potere del nazionalsocialismo fu legale, la violenza fu comandata dallo Stato. Si deve parlare di rivoluzione, a causa della rapidità dei mutamenti prodottisi nella compagine governativa e nello stile delle istituzioni, nonostante il carattere legale della transizione? All'estremità opposta, i pronunciamentos delle repubbliche sudamericane meritano d'esser definiti rivoluzionari, se

decretano la sostituzione di un ufficiale ad un altro funzionario - a rigore, di un militare a un civile o viceversa - senza segnare un vero e proprio passaggio da una classe dirigente a un'altra, né di un metodo di governo a un altro? In una trasformazione di regime effettuata nella legalità manca la caratteristica della rottura costituzionale. Alla sostituzione subitanea, con o senza zuffe sanguinose, di un individuo a un altro, o ai reciproci scambi tra il palazzo e la prigione, mancano le trasformazioni istituzionali. Non importa rispondere dogmaticamente a queste domande. Le definizioni non sono vere o false, ma più o meno utili e convenienti.

Non esiste, se non in un cielo ignoto, un'essenza eterna della rivoluzione: il concetto ci serve soltanto per cogliere certi fenomeni e per veder chiaro entro il nostro pensiero. Ci sembra, ragionevole designare con l'espressione colpo di Stato sia il mutamento di costituzione illegalmente decretato dal detentore del potere (Napoleone III nel 1851), sia la conquista dello Stato da parte d'un gruppo d'uomini armati, senza che questa conquista (sanguinosa o no) determini l'avvento di un'altra classe dirigente o d'un altro regime. La rivoluzione implica qualcosa di più che non il semplice "togliti di lì e fai posto a me". Comunque, resta il fatto che l'avvento di Hitler è rivoluzionario, benché egli sia stato nominato legalmente cancelliere dal presidente Hindenburg.

L'uso della violenza ha seguito, anziché preceduto codesto avvento, e alcune delle caratteristiche giuridiche del fenomeno del colpo di Stato rivoluzionario mancano. Sociologicamente parlando, se ne possono osservare gli elementi essenziali: l'esercizio del potere da parte di una minoranza che elimina spietatamente gli avversari, crea uno Stato nuovo, e sogna di trasformare radicalmente una nazione. Queste questioni di parole, ridotte nei loro termini, hanno un significato affatto trascurabile; ma spesso la discussione sul termine che si usa serve a chiarire il fondamento del dibattito. Mi rammento che a Berlino, nel 1933, l'argomento di discussione preferito dei francesi era questo: si tratta d'una rivoluzione o no? Non ci si chiedeva, ragionevolmente, se l'apparenza o contraffazione legale escludevano o no il riferimento ai precedenti di Cromwell o di Lenin; piuttosto si negava furiosamente, come fece uno dei miei interlocutori alla Société Française de Philosophie nel 1938, che la nobile parola Rivoluzione potesse

designare eventi così prosaici come quelli che si svolgevano in Germania nel 1933. Eppure, oltre i mutamenti di governanti, di classe dirigente, di costituzione di ideologia, che cosa si chiede di più? Come rispondevano a questa domanda, nel 1933, i francesi residenti a Berlino? Alcuni avrebbero risposto che la legalità della nomina di Hitler e la mancanza di moti di piazza costituivano una differenza fondamentale tra l'avvento del Terzo Reich e l'avvento della Repubblica nel 1792 o del comunismo nel 1917. Del resto non cambia nulla se si ammettono due specie appartenenti al medesimo genere, ovvero due generi diversi. Altri negavano che il nazionalsocialismo operasse una rivoluzione, perché lo consideravano controrivoluzionario. E' giusto parlare di controrivoluzione, quando v'è una restaurazione del regime precedente, quando gli uomini del passato tornano al potere, quando i rivoluzionari nuovi recano con sé le medesime idee e istituzioni che i rivoluzionari di ieri avevano eliminato. Di nuovo, si danno numerosi casi marginali.

La controrivoluzione non è mai una vera e propria restaurazione totale, e ogni rivoluzione è sempre una parziale negazione di quella che l'ha preceduta; per ciò spesso presenta alcuni caratteri contro rivoluzionari. Ma né il fascismo né il nazionalsocialismo sono interamente o essenzialmente controrivoluzionari. Riprendono alcune formule d'origine conservatrice, e soprattutto gli argomenti rivolti dalle forze reazionarie contro le idee del 1789. Ma i nazionalsocialisti si scagliano contro la tradizione religiosa cristiana, la tradizione sociale dell'aristocrazia e del liberalismo borghese: la "fede tedesca", l'inquadramento delle masse, il principio dittatoriale hanno un significato propriamente rivoluzionario. Il nazionalsocialismo non segnava un ritorno al passato, ma era come il comunismo, una rottura radicale col passato. In effetti, quando si parla di Rivoluzione, quando ci si chiede se questa o quella violenta conquista del potere è degna o meno di entrare nel tempo nel quale troneggiano il 1789, le Tre gloriose, "I dieci giorni che sconvolsero il mondo", ci si riferisce più o meno coscientemente a due idee: le rivoluzioni, quali avvengono in innumerevoli paesi, sanguinose, prosaiche, destinate al fallimento, s'innalzano all'altezza della Rivoluzione soltanto a patto d'ispirarsi all'ideologia di sinistra, umanitaria, liberale, egualitaria; giungono a compimento, soltanto a patto che producano un rovesciamento dei

preesistenti rapporti di proprietà. Sul piano della Storia, queste due idee sono puri e semplici pregiudizi. Ogni mutamento di regime improvviso e violento porta con sé rapidi accrescimenti e crolli di fortune egualmente ingiusti, attiva la circolazione dei beni e delle élites, non introduce necessariamente una concezione nuova del diritto di proprietà. Secondo il marxismo, la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione costituisce il fenomeno fondamentale della Rivoluzione. Ma il crollo dei troni e delle repubbliche, la conquista dello Stato da parte di minoranze attive non hanno sempre coinciso con un sovvertimento delle istituzioni, né nel passato né ai nostri giorni. Di solito i valori che la sinistra afferma vengono considerati inscindibili dalla violenza di cui essa fa uso per imporli: è vero piuttosto il contrario. Un potere rivoluzionario è per definizione un potere tirannico. Viene esercitato in contrasto con le leggi, esprime la volontà d'un gruppo più o meno numeroso, si disinteressa e deve disinteressarsi degli interessi particolaristici di questa o di quella frazione del popolo. La fase tirannica dura più o meno a lungo, a seconda delle circostanze, ma non si riesce mai ad evitarla - o, più esattamente, quando ci si riesce, si ha riforma e non rivoluzione. La conquista e l'esercizio del potere con mezzi violenti presuppongono conflitti non risolti mediante trattative e compromessi; in altre parole, il fallimento dei metodi democratici. Rivoluzione e democrazia sono nozioni contraddittorie. Ciò posto è del pari irragionevole condannare e esaltare per principio le rivoluzioni.

Siccome uomini e gruppi sono quello che sono - ostinati nel difendere i loro interessi, schiavi del presente, di rado capaci di sacrifici, anche quando questi sacrifici potrebbero rendere l'avvenire sicuro, inclini a titubare tra la resistenza e le concessioni piuttosto che a scegliere virilmente una linea di condotta (Luigi XVI non riuscì a mettersi alla testa del proprio esercito, come non riuscì a ottenere l'appoggio degli ultra e dei partigiani del compromesso) - le rivoluzioni saranno probabilmente sempre inscindibili dal corso storico delle società. Troppo spesso una classe dirigente tradisce la collettività da lei guidata, si rifiuta d'intendere le esigenze dei tempi nuovi. I riformatori dell'epoca Meiji, o Kemal Atatürk, ad esempio, hanno destituito una classe dirigente in declino allo scopo di rinnovare un ordine politico e sociale. Non avrebbero potuto portare a termine la propria opera in un

tempo così breve, se non avessero infranto le opposizioni e imposto, con l'uso della forza, una concezione che la maggioranza della nazione avrebbe forse respinto. I governanti che rinnegano tradizione e legalità allo scopo di rinnovare il loro paese non sono tiranni. Pietro il Grande e l'imperatore del Giappone erano sovrani legittimi, allorché dettero mano ad un'opera paragonabile a quella di Kemal Atatürk e, in parte, a quella dei bolscevichi.

La paralisi dello Stato, la consunzione della classe dirigente, l'anacronismo delle istituzioni rendono talvolta inevitabile e talvolta desiderabile il ricorso alla violenza da parte d'una minoranza- L'uomo ragionevole, l'uomo di sinistra in particolare, dovrebbe preferire la terapia alla chirurgia e le riforme alla rivoluzione, come deve preferire la pace alla guerra e la democrazia al dispotismo. La violenza rivoluzionaria può talora apparirgli un elemento concomitante o una condizione necessaria, dei mutamenti conformi al suo ideale. Non può essere per lui un bene in sé. L'esperienza, che giustifica talvolta il ricorso alla tirannia, pone anche in evidenza la dissociazione tra l'instabilità del potere e la trasformazione dell'ordine sociale. La Francia nel secolo XIX subì un maggior numero di rivoluzioni che non l'Inghilterra, ma il suo progresso economico fu assai più lento di quello inglese. Prévost-Paradol deplorava, un secolo fa, che la Francia si concedesse di tanto in tanto il lusso d'una rivoluzione, ma fosse incapace di realizzare le riforme, delle quali tutte le menti più illuminate e aperte riconoscevano la necessità. Oggi la parola "rivoluzione" è tornata di moda, e il paese sembra ricaduto nella vecchia carreggiata.

Gli Stati Uniti invece hanno conservato intatta la costituzione di due secoli fa. Le hanno conferito via via, con l'aiuto del tempo, un prestigio quasi religioso. Tuttavia la società americana non ha mai rallentato la sua veloce e continua evoluzione. Il progresso economico e l'ascesa sociale si sono inseriti nei quadri di una struttura costituzionale, senza scardinarla. Le repubbliche agrarie sono diventate, senza vacanze di legalità, la maggior potenza industriale del mondo. Le civiltà coloniali si sviluppano probabilmente secondo leggi diverse da quelle secondo le quali vanno evolvendosi le civiltà che hanno alle loro spalle un antico sviluppo storico contenuto entro un ristretto territorio. L'instabilità costituzionale è tuttavia segno di malattia, non di salute. I regimi che

soggiacciono alle rivolte popolari e ai colpi di Stato, dimostrano con la loro caduta non di essere affetti da vizi morali interni i vinti sono spesso più umani dei loro avversari vincitori - bensì di aver commesso degli errori politici.

Codesti regimi sono stati incapaci di utilizzare in qualche modo la critica degli oppositori, d'infrangere la reazione, d'aprire una prospettiva di riforme capace di placare gli scontenti e di contentare gli ambiziosi. I regimi che sono sopravvissuti all' accelerazione subita dal corso storico nell'ultimo secolo, come quello britannico e quello americano, han dato prova di possedere la virtù suprema, fatta di costanza e di elasticità insieme. Rinnovando la tradizione l'hanno salvata. Un intellettuale d'avanguardia ammetterebbe certo che la frequenza dei colpi di Stato nell'uno e nell'altro paese dell'America Latina è un sintomo di crisi e una contraffazione dello spirito progressista. Forse confesserebbe, non senza ripugnanza, che la continuità costituzionale dal secolo XVIII ad oggi è stata una fortuna per l'Inghilterra e per gli Stati Uniti. Riconoscerebbe di buon grado che la conquista del potere da parte del fascismo o del nazionalsocialismo prova che i medesimi mezzi - la violenza, l'onnipotenza di un partito - non sono buoni in sé, ma possono essere usati per scopi inumani. Continuerebbe a sperare nella Rivoluzione o a lavorare per essa, secondo la profezia marxista e lo spirito umanitario. Le rivoluzioni pienamente riuscite sono di tipo ben determinato: la prima rivoluzione russa di febbraio segnò il crollo di una dinastia logorata dalle contraddizioni tra l'assolutismo tradizionale e il progresso delle idee, dall'inefficienza dello zar e dalle conseguenze d'una guerra interminabile; la seconda rivoluzione russa, quella di novembre, segnò la conquista del potere da parte d'una minoranza risoluta, armata, decisa a sovvertire lo Stato a soddisfare il desiderio di pace del popolo. La classe operaia, numericamente scarsa, ebbe una funzione importante soprattutto in questa seconda rivoluzione; durante la guerra civile, l'ostilità dei contadini nei confronti dei controrivoluzionari fu forse un elemento decisivo. In Cina la classe operaia, relativamente ancora poco numerosa, non fornì il grosso delle schiere comuniste. I

Il partito s'insediò saldamente nelle campagne, ivi reclutò i suoi soldati e preparò le sue vittorie: i quadri, più che da lavoratori industriali, furono costituiti da intellettuali. La visione dell'avvicinarsi

delle classi sociali, che si passano la fiaccola di mano in mano, non è che un'immagine storica ad uso dei bambini. La rivoluzione di tipo marxista non ha avuto luogo perché la concezione stessa di questa era mitica: né lo sviluppo delle forze produttive, né la maturazione della classe operaia preparano il rovesciamento del capitalismo ad opera dei lavoratori coscienti della loro missione. Le rivoluzioni che si ispirano al proletariato, come tutte le rivoluzioni del passato, segnano la sostituzione violenta di una élite ad un'altra élite. Non presentano nessuna caratteristica che autorizzi a considerarle come "superamento della preistoria". Prestigio della rivoluzione. La grande Rivoluzione appartiene all'eredità nazionale francese. I francesi amano la parola "rivoluzione" perché provano, pronunciandola, l'illusione di conservare o di rinnovare la grandezza passata. Lo scrittore¹ che parla di una "rivoluzione cristiana e socialista" mancata subito dopo la Liberazione, si sottrae alle esigenze della prova e della chiarezza di linguaggio.

Quest'espressione suscita emozioni, rievoca ricordi e sogni: nessuno sarebbe in grado di definirla razionalmente. Una riforma ben fatta muta alcune cose. La rivoluzione sembra capace di mutare tutto, dal momento che si ignora ciò che essa muterà. Per l'intellettuale che cerca nella politica un diversivo, un oggetto di fede o un tema di speculazione, la riforma è tediosa e la rivoluzione eccitante. L'una è prosaica, l'altra poetica; l'una è considerata opera dei funzionari, l'altra, opera del popolo insorto contro gli sfruttatori. La Rivoluzione sovverte l'ordine consueto e fa pensare che tutto sia possibile. La semirivoluzione del 1944 ha lasciato in coloro che la vissero (dalla parte buona della barricata) la nostalgia di un'epoca carica di speranze. Rimpiangono l'illusione lirica, gli altri esitano a criticarla. Gli altri - uomini, fatti imprevisti, Unione Sovietica o Stati Uniti - sono responsabili delle delusioni.

Il francese, innamorato delle idee e indifferente alle istituzioni, critico spietato nella vita privata e ribelle, in politica, al pensiero chiaro e razionale, è rivoluzionario a parole e conservatore nelle azioni. Ma il mito della Rivoluzione non è patrimonio esclusivo della Francia e degli intellettuali francesi. Credo che sia stato avvantaggiato dal prestigio, più spesso fittizio che autentico di cui gode. Una prima forma di siffatto prestigio è quello del modernismo estetico. L'artista denuncia il filisteo, il marxista, la borghesia. Costoro possono credersi solidali nel

medesimo attacco diretto contro il medesimo nemico. Avanguardia artistica e avanguardia politica hanno a volte sognato un'avventura vissuta in comune in vista della medesima liberazione. Di fatto, durante lo scorso secolo l'alleanza tra le due avanguardie fu assai meno frequente del loro divorzio. Nessuna delle grandi scuole letterarie fu legata, in quanto tale, alla sinistra politica. Victor Hugo, carico d'anni e di gloria, finì vate ufficiale della democrazia; aveva cantato in precedenza il passato più remoto, e non fu mai rivoluzionario nel senso moderno della parola. Alcuni dei maggiori scrittori sono stati reazionari, come Balzac; altri fondamentalmente conservatori, come Flaubert. I "poeti maledetti" furono tutt'altro che dei rivoluzionari. Gli impressionisti, in lotta con l'accademismo, non pensavano neppure a mettere in stato di accusa l'ordine sociale esistente o a disegnare colombe per i partigiani della pace. Da parte loro, i socialisti, teorici e militanti, non accettavano sempre la scala di valori propria all'avanguardia letteraria e artistica. Leon Blum considerò PortoRiche per anni, forse per tutta la vita, come uno degli scrittori maggiori del nostro tempo: era il solo simpatizzante del partito della Rivoluzione tra i redattori della rivista letteraria d'avanguardia *La Revue Blanche*. Ma anche in materia d'arte aveva gusti classici. La fusione delle due avanguardie, rappresentata in Francia dal surrealismo, ebbe luogo subito dopo la prima guerra mondiale. In Germania i caffè letterari e i teatri sperimentali erano strettamente legati all'estrema sinistra, e non di rado al bolscevismo.

La denuncia colpiva ad un tempo il convenzionalismo artistico, il conformismo etico e la schiavitù del denaro. Si detestava ad un tempo l'ordine cristiano e il sistema capitalistico. Questa fusione non durò a lungo. Dieci anni dopo la rivoluzione russa, gli architetti modernisti venivano sacrificati alla riesumazione dello stile neoclassico; odo ancora Jean Richard Bloch dichiarare, con l'ardore del neofita, che il ritorno alle colonne segnava sì un regresso artistico, ma senza dubbio un progresso dialettico.

I personaggi più notevoli dell'avanguardia letteraria e artistica dell'Unione Sovietica furono eliminati prima del 1939. La pittura fu messa al passo secondo il gusto corrente del *Salon des Artistes Français* di cinquant'anni prima, i musicisti dovettero reiterare confessioni e autocritiche. Trentacinque anni fa l'Unione Sovietica era citata con

onore per l'audacia, dimostrata da cineasti, poeti e registi; oggi gli Occidentali fanno il processo agli eroi dell'arte moderna - compresi coloro che sono stati ridotti alla miseria dall'incomprensione del pubblico e denunciano la patria della Rivoluzione come il luogo d'origine d'una ortodossia reazionaria. Fuori dell'Unione Sovietica, Aragon passò dal surrealismo al comunismo e diventò il più disciplinato dei militanti, egualmente disposto a insultare e ad esaltare l'esercito francese. Breton restò fedele alla sua gioventù e alla Rivoluzione totale. Convertendosi all'accademia e ai valori borghesi, l'Unione Sovietica rinnega l'identificazione tra liberazione intellettuale e onnipotenza del partito. Ma a quale movimento storico riattaccarsi quando due "reazioni" sembrano entrare in conflitto? Lo scrittore è ridotto alla solitudine o al settarismo. Il pittore può almeno aderire al partito, e ignorare tuttavia il realismo socialista. L'alleanza delle due avanguardie era nata da un malinteso e da circostanze eccezionali. Gli artisti, in odio a ogni conformismo, aderiscono al partito di tutti i ribelli; senonché, coloro che in politica hanno il sopravvento, di rado godono della loro vittoria. La classe dirigente che sale al potere in una società appena uscita da una fase di sovvertimento civile è avida di stabilità e di rispetto. Ama le colonne; e ama il classicismo, vero o posticcio.

Si son fatti paragoni tra il cattivo gusto della borghesia sovietica odierna e quello della borghesia vittoriana, entrambe orgogliose del loro successo materiale. La generazione dei capitalisti e dei managers, che ha superato la fase dell'industrializzazione, primaria, vuole mobili solidi e facciate imponenti. La personalità di Stalin spiega anche le forme estreme assunte dall'oscurantismo nell'Unione Sovietica. Da qui a qualche anno o a qualche decennio, l'Unione Sovietica darà forse libero corso a ricerche simili a quelle delle scuole parigine d'oggi. Per adesso denuncia l'arte decadente e corrotta, vituperata qualche anno fa da Hitler. La vera novità è costituita probabilmente dal caso Fougeron: toccato dalla grazia politica, già militante dell'avanguardia artistica, si sforza di creare un accademismo conforme alla propria fede. Il prestigio del nonconformismo morale nasce dal medesimo malinteso. Una parte della bohème letteraria si sentiva legata all'azione dell'estrema sinistra; i militanti socialisti denunciavano l'ipocrisia borghese. Sullo scorcio

dello scorso secolo, le concezioni libertarie - il libero amore, il diritto all'aborto, - erano in auge nei circoli politicamente avanzati.

Molte coppie si facevano un vanto di non presentarsi davanti alle autorità civili, e l'appellativo di compagna suonava meglio di quello di moglie o di sposa, che sapeva di borghese lontano un miglio. "Abbiamo cambiato tutto ciò". Il matrimonio e le virtù familiari sono esaltate oggi nella patria della Rivoluzione; il divorzio e l'aborto sono ancora legali in determinate circostanze, ma la propaganda ufficiale li combatte; rammenta agli individui che debbono subordinare i loro piaceri e le loro passioni ad un interesse superiore, l'interesse della società. I tradizionalisti non avrebbero potuto esigere di più. Gli storici hanno spesso osservato le tendenze virtuose dei rivoluzionari, ad esempio dei puritani e dei giacobini. Codesta inclinazione caratterizza la razza dei rivoluzionari ottimisti, i quali esigono che gli altri siano puri come loro.

Anche i bolscevichi biasimano volentieri i corrotti. Il dissoluto è sospetto per loro, non perché ignori le regole vigenti, ma perché si dà al vizio. Perché dedica troppo tempo e troppe energie a un'attività senz'importanza. La ricostruzione della famiglia è un fenomeno del tutto diverso. Segna il ritorno alla vita quotidiana, dopo che ci si è liberati dall'ossessione della politica. Le istituzioni familiari restano assai spesso salde, nonostante le crisi dello Stato e della società. Travolte dal crollo dell'ordine antico, si ricostituiscono man mano che l'ordine nuovo va affermandosi e che l'élite vittoriosa acquista fede in se stessa e nell'avvenire. La rottura lascia talvolta un retaggio di libertà. La struttura autoritaria della famiglia fu in parte legata, in Europa, alla struttura autoritaria dello Stato. La medesima filosofia reclama per il cittadino tanto il diritto di voto che il diritto alla felicità. Quale che sia l'avvenire del comunismo in Cina, la famiglia numerosa non esisterà più nella forma in cui era esistita nel corso dei secoli. L'emancipazione della donna è probabilmente una conquista definitiva. La critica della moralità convenzionale ha fatto da elemento di coesione tra l'avanguardia politica e l'avanguardia letteraria, l'ateismo sembra legare la metafisica della "rivolte" alla politica della Rivoluzione. Lo spirito rivoluzionario si avvantaggia in ciò, a mio avviso, d'un'altra forma di prestigio abusivo: ossia, lo si considera a torto il necessario sbocco dell'umanesimo. Il marxismo è venuto sviluppandosi da una critica della religione che Marx aveva ripreso da Feuerbach. L'uomo si aliena

proiettando in Dio le perfezioni alle quali aspira. Dio, ben lungi dall'essere il creatore dell'umanità, non è che un idolo dell'immaginazione. Gli uomini debbono tendere a realizzare su questa terra la perfezione di cui hanno un'idea, ma che loro sfugge. La critica della religione porta alla critica della società. Perché questa critica dovrebbe necessariamente trasformarsi in un imperativo rivoluzionario?

La Rivoluzione non si confonde con l'essenza dell'azione, non è che una modalità di essa. In effetti ogni azione è negazione del dato, ma in questo senso la riforma è azione allo stesso titolo della rivoluzione. Gli avvenimenti del 1789 hanno suggerito a Hegel uno dei motivi fondamentali di quello che è diventato di poi il mito rivoluzionario: la violenza al servizio della ragione. Ma, salvo ad attribuire alla lotta tra le classi un valore in sé, lo sforzo di spazzar via i residui dell'antico e di costruire una città conforme alle norme dello spirito non esige la rottura improvvisa e la guerra civile. La Rivoluzione non è fatalità, né vocazione, è mezzo. Nell'ambito stesso del marxismo coesistono tre diverse concezioni della Rivoluzione: una concezione blanquista, ossia la conquista del potere da parte di un piccolo gruppo di uomini armati che, una volta padroni dello Stato, pongono mano alla trasformazione delle istituzioni; una concezione evoluzionistica: la società futura deve maturare in seno alla società presente prima che sopravvenga la crisi finale e risolutiva; da ultimo, la concezione che è diventata quella della rivoluzione permanente: il partito operaio esercita una pressione costante sui partiti borghesi; utilizza le riforme, concesse da questi ultimi, allo scopo di minare l'ordine capitalistico e di preparare ad un tempo la vittoria e l'avvento del socialismo.

Queste tre concezioni affermano la necessità della violenza, ma la seconda, che è quella meno intonata al temperamento di Marx e la più gradita alla sociologia marxista, rinvia a un avvenire indeterminato il momento della rottura. Una società considerata in concreto, rivela, in ogni epoca, elementi di età e di stili diversi che sarebbe facile definire incompatibili tra loro. Monarchia, parlamento, sindacati, servizio sanitario gratuito, coscrizione, società nazionali dei minatori, Royal Navy, coesistono nell'Inghilterra odierna. Se i regimi storici coincidessero con i modelli ai quali li raffrontiamo, per passare dall'uno all'altro regime la rivoluzione sarebbe forse inevitabile. La transizione dal capitalismo imperfetto ad un socialismo approssimativo, dal

parlamentarismo aristocratico e borghese alle assemblee nelle quali seggono i rappresentanti dei sindacati e dei partiti di massa, non esige, in teoria, che gli uomini si uccidano a vicenda. Sono le circostanze a decidere. L'umanesimo storico - l'uomo alla ricerca di sé stesso attraverso la successione dei regimi e degli imperi - implica il culto della Rivoluzione soltanto per una dogmatica identificazione di alcune aspirazioni permanenti e di certa tecnica d'azione. La scelta dei metodi non scaturisce dalla riflessione filosofica, ma dall'esperienza e dalla saggezza, a meno che la lotta di classe per compiere la propria funzione storica non debba accumulare cadaveri. Perché la riconciliazione di tutti gli uomini dovrebbe scaturire dalla vittoria d'una sola classe? Marx è passato dall'ateismo alla Rivoluzione attraverso la mediazione di una dialettica della storia.

Molti intellettuali, che non vogliono sapere della dialettica, passano anch'essi dall'ateismo alla Rivoluzione, non perché quest'ultima prometta di riconciliare gli uomini o di risolvere il mistero della Storia, ma, in quanto distrugge un mondo mediocre e odioso. La complicità dell'odio contro l'ordine o il disordine costituito reagisce nei reciproci rapporti tra l'avanguardia letteraria e l'avanguardia politica. La Rivoluzione gode del prestigio della "Rivolte". La parola *révolte*², come la parola nichilismo, è di moda. La si usa tanto spesso che si finisce per non sapere più che cosa propriamente significhi. Ci si domanda se la maggioranza degli scrittori sarebbe disposta ad accettare l'affermazione di Andre Malraux: "La dignità fondamentale del pensiero sta nell'accusare la vita; il pensiero che realmente giustifica l'universo si avvilisce, se è alcunché di diverso dalla speranza". In questo secolo XX è certamente più facile condannare che giustificare il mondo.

La *révolte*, in quanto metafisica, nega l'esistenza di Dio e i fondamenti religiosi o spiritualistici tradizionali dei valori e dell'etica; denuncia l'assurdità della vita e del mondo. In quanto concezione storica, pone in stato d'accusa la società presente o la società in quanto tale. Le due forme di *révolte* vanno spesso congiunte; né l'una né l'altra forma porta inevitabilmente alla Rivoluzione, o ad accettare tutti i valori che la causa rivoluzionaria pretende d'incarnare. Chi denuncia la condizione umana in un universo privo di significato si avvicina talvolta ai rivoluzionari, perché l'indignazione o l'odio vincono tutti gli

altri valori, perché soltanto la distruzione sazia, al limite, la coscienza in preda alla disperazione. Ma con lo stesso rigore logico invaliderà le illusioni degli ottimismo incorreggibili si ostinano a combattere i sintomi sociali dell'umana infelicità per non guardare dentro l'abisso.

Un *révolté* vede nell'azione per l'azione lo sbocco di un destino senza scopo; un altro vi scorre soltanto un indegno diversivo, ossia un tentativo compiuto dall'uomo nell'intento di celare a se stesso la vanità della propria esistenza. Il partito della Rivoluzione che oggi trionfa, opprime con il proprio disprezzo l'eredità di Kierkegaard, di Nietzsche e di Kafka, testimoni d'una borghesia che non sa, consolarsi della morte di Dio, perché è conscia della propria morte. Il rivoluzionario, non il *révolté*, possiede la trascendenza e il significato della esistenza: l'avvenire storico. I *révoltés*, è vero, si ergono contro l'ordine costituito. Non scorgono che convenzioni e ipocrisia nella maggior parte dei pregiudizi e degli imperativi sociali. Ma alcuni affermano tuttavia i valori correnti nel loro ambiente, mentre altri si ribellano contro la loro epoca, ma non contro Dio e contro il Destino. I nichilisti russi, verso la metà dello scorso secolo, si ricongiungevano di fatto al moto borghese e socialista in nome del materialismo e dell'egoismo. Nietzsche e Bernanos, l'uno profeta della morte di Dio e l'altro credente, sono nonconformisti autentici. Entrambi dicono di no alla democrazia, al socialismo, al regime di massa, l'uno in nome di un avvenire previsto, l'altro rievocando un'immagine idealizzata dall'Ancien Regime. Sono ostili o indifferenti al miglioramento del tenore di vita, all'estendersi della piccola borghesia, al progresso tecnico.

Detestano la volgarità e la meschinità diffusa dalle pratiche parlamentari ed elettorali. Bernanos scagliava le sue invettive contro lo Stato pagano, il Leviatan chiacchierone. Dalla sconfitta del fascismo in poi la maggior parte degli intellettuali *révoltés* e rivoluzionari da prova d'un conformismo impeccabile. Essi non rifiutano concretamente i valori delle società che condannano i coloni francesi d'Algeria, i funzionari corsi di Tunisia, non praticano il rispetto dell'indigeno e non credono all'eguaglianza delle razze. Ma un intellettuale francese di destra non avrebbe il coraggio di creare una filosofia del colonialismo, come un intellettuale russo non creerebbe una teoria dei campi di concentramento. I partigiani di Hitler, di Mussolini e di Franco hanno suscitato l'indignazione generale, perché rifiutavano di prosternarsi

davanti alle idee moderne: democrazia, uguaglianza degli uomini, delle classi e delle razze, progresso economico, umanitarismo e pacifismo. I rivoluzionari del 1950 fanno talvolta paura, non danno mai scandalo.

Nessun cristiano, sia pure reazionario, oserebbe oggi dire e pensare che il tenore di vita delle masse non ha alcuna importanza. Il cristiano cosiddetto di sinistra non è tanto quello che si dimostra audace e spregiudicato, quanto quello che ha assorbito il maggior numero di idee correnti negli ambienti profani. Al limite, il cristiano progressista considera indispensabile alla diffusione della verità cristiana il mutamento di regime e il miglioramento della condizione materiale degli uomini. Il messaggio di Simone Weil non è di sinistra, è nonconformista, e rammenta alcune verità alle quali si era disavvezzi da tempo. Sarebbe vano voler isolare nella Francia d'oggi due filosofie incompatibili tra loro come quella dell'Ancien Regime e quella razionalistica. I nemici di oggi - nostalgici del fascismo a parte - sono fratelli rivali. Il socialismo riprende le idee direttrici dell'età borghese: dominio delle forze della natura, ricerca del benessere e della sicurezza collettivi, condanna delle ineguaglianze di razza e di condizione sociale, religione intesa come fatto privato. Forse la società sovietica comporta, nella sua struttura profonda, una scala di valori opposta a quella degli Occidentali: questi due mondi si rimproverano a vicenda la violazione dei valori comuni. Il dibattito circa il regime di proprietà e la pianificazione verte più sulle tecniche che sui fini. Révoltés e nichilisti rinfacciano rispettivamente al mondo moderno di essere ciò che vuole essere e di non essere coerente a se stesso. I secondi sono oggi più numerosi dei primi.

Le più vive polemiche nascono non tra gli uni e gli altri, ma tra intellettuali che sono d'accordo circa l'essenziale. Per litigare non è necessario che non siano d'accordo circa il fine supremo; basta che interpretino diversamente la parola sacra: Rivoluzione.

Révolte e rivoluzione

Lo scambio di lettere e articoli tra Albert Camus, Jean Paul Sartre e Francis Jeanson³, ha assunto immediatamente il carattere di una

controversia illustre. Non avremo la pretesa, di segnare i colpi o di pesare gli opposti torti; cercheremo soltanto di cogliere l'intensità del mito rivoluzionario, quale si presentava alla coscienza dei maggiori scrittori francesi nel principio della guerra fredda. Le posizioni metafisiche di coloro che presero parte a questa disputa sono assai simili. Dio è morto e l'universo non dà alcun senso all'avventura umana. L'analisi della nostra condizione non è certo identica in *L'Être et le Néant* e nel *Mythe de Sysiphe* o in *La Peste* (del resto questi libri non sono neppure paragonabili l'uno all'altro), ma si affermano in entrambi la medesima volontà d'autenticità, la medesima rinuncia alle illusioni e alle apparenze, il medesimo atteggiamento di fronte al mondo, una forma di stoicismo attivo, sia pure secondo stili completamente diversi.

L'atteggiamento di Sartre circa i problemi supremi non sarebbe dovuto venire in contrasto con quello di Camus. Allorché i due scrittori giungono ad esprimere il loro consenso o dissenso reciproco - e il secondo caso è il più frequente - mostrano d'ispirarsi a valori analoghi. Entrambi sono umanitari, si battono per la redenzione del popolo dalla sofferenza, per la liberazione degli oppressi, contro il colonialismo, il fascismo, il capitalismo. Camus non ha rinnegato nessuno dei valori della sinistra. Sartre non concepisce la storia come divenire dello spirito, a meno che il suo pensiero non sia profondamente cambiato dopo *L'Être et le Néant*. Egli non attribuisce alcun significato ontologico alla rivoluzione. La società senza classi non risolverà il mistero del destino umano, non riconcilierà l'essenza e l'esistenza né gli uomini tra loro. L'esistenzialismo di Sartre esclude la concezione della totalità storica. Ognuno è immerso nella storia, e sceglie i propri atti e i propri compagni a proprio rischio. Camus non avrebbe difficoltà ad accettare queste proposizioni. Perché la rottura? Sembra che alla sua origine stia l'unica questione a proposito della quale, nel mondo occidentale, fratelli, compagni, amici si lasciano per sempre: quale è l'atteggiamento da assumere nei confronti dell'Unione Sovietica e del comunismo?

Il dialogo acquista un'intensità patetica non quando gli interlocutori hanno gli uni dato, e gli altri rifiutato, la loro adesione al partito di Lenin, Stalin e Malenkov. Basta che alcuni non-comunisti giustificino altrimenti il loro rifiuto di entrare nel partito, perché alcuni di essi si dicano non comunisti, gli altri anticomunisti, gli uni condannino Lenin

e Stalin ad un tempo, gli altri si contentino di riversare su quest'ultimo la loro severità, perché infine uomini che, oltre il sipario di ferro, verrebbero liquidati insieme, si credano acerrimi nemici. Al tempo di questa polemica, Sartre non era ancora stato a Vienna e a Mosca. Poteva ancora scrivere: "e se io sono un criptocomunista, un subacqueo, un simpatizzante timido, come mai odiano me e non voi? Ma non vantiamoci degli odii che suscitiamo. Vi dirò francamente che provo un profondo rammarico per questa ostilità, e talvolta giungerei persino ad invidiarvi per la profonda indifferenza ch'essi vi dimostrano"⁴. Non negava affatto le crudeltà del regime sovietico e i campi di concentramento; il tempo del Rassemblement Democratique Révolutionnaire, allorché non si accettava la scissione del mondo in due blocchi e si rinunciava alla ricerca d'una terza via, non era ancora passato da molto. Camus denunciava con chiarezza non minore di Sartre l'oppressione colonialista e l'onta del franchismo. Entrambi, liberi da ogni legame politico, condannano qua e là ciò che a loro sembra meriti d'essere condannato.

Quale è la differenza tra le posizioni di questi due uomini? La risposta, in parole povere, sarebbe: se dovessero risolvere il dilemma, in ultima istanza, Camus sceglierebbe l'Ovest, e Sartre l'Est⁵. In termini dotti, al livello del pensiero politico, Sartre rimprovera a Camus di arroccarsi in una posizione di astensione: "Biasimate il proletariato europeo perché non ha riprovato apertamente l'Unione Sovietica, ma biasimate anche i governi d'Europa, perché consentono a che la Spagna entri nell'U.N.E.S.C.O; in questo caso scorgo una sola soluzione per voi: le isole Galapagos. "Ammettiamo che la volontà di mantenere la bilancia in equilibrio e di denunciare con lo stesso rigore le ingiustizie dalle quali nessuno dei due blocchi va esente, non sbocchi ad alcuna azione propriamente politica. Né Camus né Sartre sono uomini politici e entrambi agiscono con la penna. Qual è l'alternativa alla soluzione delle isole Galapagos dopo la fine del Rassemblement Democratique Révolutionnaire? "Il fatto è che a me sembra, al contrario, che il solo modo di aiutare gli schiavi di laggiù sia assumere la difesa di quelli nostrani". Questo ragionamento è esattamente quello dei reazionari o dei pacifisti francesi tra il 1933 e il 1939, i quali criticavano gli uomini di sinistra perché stimolavano attivamente le riunioni pubbliche e la stesura di manifesti a favore degli ebrei perseguitati. "Badate agli affari

vostrici dicevano costoro, e lavate i vostri panni sporchi. Il miglior modo di soccorrere le vittime del Terzo Reich è attenuare le sofferenze delle vittime della crisi, del colonialismo o dell'imperialismo". In effetti questo ragionamento è falso. Né il Terzo Reich né l'Unione Sovietica sono radicalmente, indifferenti all'opinione del mondo esterno. Le proteste delle organizzazioni ebraiche nel mondo hanno probabilmente contribuito alla mitigazione della campagna antisionista e anticosmopolita sotto il cui pretesto gli ebrei, dall'altro lato del sipario di ferro, venivano di nuovo perseguitati. La propaganda fatta in Europa e in Asia contro la segregazione razziale negli Stati Uniti coadiuva l'opera di coloro che si sforzano di migliorare la condizione dei negri e di dar loro l'eguaglianza dei diritti prevista dalla costituzione. Lasciamo da parte le conseguenze pratiche di questi due atteggiamenti. Perché una differenza che verte soltanto su alcuni particolari solleva così accese passioni? Sartre e Camus non sono "atlantici": entrambi riconoscono l'esistenza di ingiustizie e di iniquità in entrambi i campi.

Camus vuole denunciare le une e le altre, Sartre vuole denunciare quelle di una sola parte, senza negare la realtà delle altre. Si tratta di una sfumatura, indubbiamente, ma di una sfumatura che pone in crisi tutta una filosofia. Camus non se la prende soltanto con questo o con quell'aspetto della realtà sovietica. Il regime comunista gli appare una tirannia totale ispirata e giustificata da una filosofia. Egli rimprovera ai rivoluzionari la negazione del valore eterno, d'ogni morale che trascenda la lotta delle classi e la diversità delle epoche, li accusa di sacrificare i vivi ad un bene preteso assoluto, a un fine della storia la cui nozione è estremamente contraddittoria e in ogni caso, incompatibile con l'esistenzialismo. Non avrebbe alcuna importanza il fatto che l'uno non neghi e che l'altro denunci i campi di concentramento, se l'uno non desse alla propria denuncia il significato di una rottura con il "progetto" rivoluzionario, mentre l'altro si rifiuta di rinunciare definitivamente ad un "progetto" al quale non aderisce in pieno. Ne *L'Homme rivolte*, Camus analizza l'evoluzione ideologica da Hegel a Marx e a Lenin, la divergenza tra certe previsioni contenute nelle opere di Marx e il corso degli eventi. L'analisi non conteneva nulla che non si potesse trovare facilmente anche in altri scrittori, ma su molti punti era difficilmente contestabile.

Il libro di Camus, ed ancor più la "lettera di Les Temps Moderne? erano entrambi vulnerabili. Nel libro, le linee maestre dell'argomentazione si disperdono in una sequela di studi mal collegati gli uni agli altri; lo stile e il tono da moraliste non consentono alcun rigore filosofico. La lettera era intesa a costringere gli esistenzialisti ad alternative troppo semplicistiche. Sartre ebbe buon gioco a rispondere che il marxismo non si esaurisce in profetismo e in metodo, ma comporta anche una filosofia. Nondimeno Camus poneva questioni e problemi decisivi, che Sartre e Jeanson si trovarono imbarazzati a risolvere. Riconoscete sì o no il compimento del "progetto" rivoluzionario nel regime sovietico? - chiedeva. La risposta di Francis Jeanson fu netta e imbarazzata insieme: "Nessuna contraddizione soggettiva mi impedisce di pronunciarmi con risolutezza a. proposito dello stalinismo, bensì una difficoltà di fatto, che mi pare di poter formulare in questo modo: il movimento staliniano, in tutto il mondo, non ci sembra essere autenticamente rivoluzionario, ma è il solo che proclami d'esserlo, e che raduni attorno a sé, nel nostro paese in particolare, la grande maggioranza del proletariato; noi siamo perciò contro di esso in quanto ne critichiamo i metodi, e ad un tempo per esso, in quanto non sappiamo se la rivoluzione autentica non sia una pura chimera, se non è necessario appunto che la rivoluzione abbia inizio proprio con quei metodi, prima, di poter creare qualsiasi ordine sociale più umano, e se le imperfezioni di tale imprese non sian preferibili nel contesto attuale, a conti fatti, al suo completo annichilamento"6.

Non si vede affatto come Camus abbia potuto mostrare simpatia per "il completo annichilamento dell'impresa rivoluzionaria", (ammettendo che questa formula significhi qualche cosa). Confessione d'ignoranza lodevole, ma assai strana in bocca a un filosofo così strenuo assertore dell'impegno. L'azione storica esige che si prendano decisioni anche in stato di non esauriente conoscenza della situazione, o almeno che nella decisione si affermi più di quanto non si sappia. Ai nostri giorni qualsiasi azione presuppone e implica una presa di posizione nei confronti dell'avventura russa. Eludere questa presa di posizione equivale a eludere le difficoltà e le remore dell'esistenza storica, anche allorché s'invoca la Storia. L'unica giustificazione - scriveva Camus - della conquista del potere, della collettivizzazione, del terrorismo, dello

Stato totalitario edificato nel nome della rivoluzione, sarebbe la certezza d'obbedire alla necessità storica e di sollecitare la realizzazione del fine della Storia. Ma gli esistenzialisti non potrebbero far propria questa concezione della necessità né credere nel fine della Storia. Al che Sartre risponde: "Voi chiedete: la Storia ha un senso e un fine? Per me questo è un problema inesistente, in quanto la Storia, al di fuori dell'uomo che la fa, non è che un concetto astratto e immobile di cui non si può dire né che abbia un fine né che non l'abbia, e il problema non consiste nel conoscere il suo fine, ma nel dargliene uno.

Non si discuterà se nella Storia sussistano o meno valori trascendenti ad essa: v'è soltanto da notare che, se ce ne sono, si manifestano attraverso azioni umane, storiche per definizione. E Marx non ha mai detto che la Storia dovesse aver fine: come avrebbe potuto farlo? Come dire che l'uomo sarebbe un giorno privo di scopi. Marx ha parlato soltanto della fine della preistoria, ossia di un fine che dovrebbe essere raggiunto in seno alla Storia stessa e superato come ogni altro fine particolare. Questa risposta, e Sartre lo sa meglio di chiunque, viene meno alle regole dell'onesta discussione. Non v'è alcun dubbio che noi diamo un senso alla storia mediante la nostra azione, ma come scegliere siffatto senso, se siamo incapaci di terminare dei valori universali o d'intendere l'insieme? La decisione che non si riferisce né a, norme eterne né alla totalità storica non è arbitraria, e non lascia in stato di lotta uomini e classi, senza che sia possibile scegliere l'uno o l'altro dei due campi in lotta? Hegel affermava il parallelismo della dialettica dei concetti e dell'avvicinarsi degli imperi e dei regimi; Marx, con la società senza classi, annunciava la soluzione del mistero della Storia. Sartre non può né vuole riprendere, sul piano ontologico, la nozione di fine della Storia legata al concetto di Spirito assoluto.

Ma sul piano politico introduce daccapo l'equivalente di essa. Se la rivoluzione socialista segna la fine della preistoria, dev'essere anche del tutto originale in rapporto al passato, segnare una rottura del corso storico e una conversione della società. Sartre riprende dal marxismo, come egli stesso dice, alcune verità propriamente filosofiche intermedie tra profetismo e metodo. Queste verità enunciate negli scritti giovanili di Marx sono soprattutto, a mio avviso, la critica della democrazia popolare, l'analisi dell'alienazione e l'affermazione dell'urgenza di distruggere l'ordine capitalistico. Questa filosofia contiene virtualmente

il profetismo: la rivoluzione dei proletari sarà essenzialmente diversa dalle rivoluzioni del passato, essa sola renderà possibile l'umanizzazione delle società. Questa versione esoterica del profetismo non è confutata, come la versione esoterica che faceva assegnamento sulla concentrazione monopolistica delle imprese e l'impoverimento delle masse, degli eventi degli ultimi cento anni. Nondimeno rimane astratta, formale, indefinita. In che senso la conquista del potere da parte d'un partito segna il raggiungimento del fine della preistoria?

Il pensiero di Camus, riassunto in parole povere, è forse privo d'originalità. Sembra, nei punti che suscitano la collera di *Les Temps Modernes*, banale e buonsensuista. Se la *révolte* ci rivela la solidarietà con gli infelici e i doveri della pietà, i rivoluzionari di tipo staliniano tradiscono effettivamente lo spirito della *révolte*. Convinti d'obbedire alle leggi della Storia e d'agire per un fine ineluttabile e benefico ad un tempo, diventano a loro volta carnefici e tiranni senza rimorsi. Non sarebbe possibile trarre da questi giudizi alcun criterio d'azione; ma la critica del fanatismo storico c'impone di scegliere in base a circostanze molteplici, secondo la probabilità dell'esperienza. Il socialismo scandinavo non è un modello universale e non pretende d'esserlo. Concetti come vocazione del proletariato, fine dell'alienazione, rivoluzione, provano indubbiamente la presenza di ben più elevate pretese: temo che questi concetti rendano servigi ancora minori per orientarsi nell'universo del secolo XX.

Una polemica simile sarebbe appena comprensibile all'estero, fuori Saint-Germain-des-Pres. In Inghilterra o negli Stati Uniti, - dove si discutono con un certo distacco la sociologia e l'economia di Marx, come si discutono le altre opere che segnano una tappa nella storia del pensiero scientifico - non esistono le condizioni sociali e intellettuali che sono alla radice di questa polemica. V'è indifferenza nei confronti della filosofia marxista, tanto di quella giovanile quanto di quella della maturità, ancora hegeliana nella critica dei prodotti feticcio, più naturalistica in altri scritti e nelle esposizioni di Engels. La questione della conformità della rivoluzione sovietica alla Rivoluzione perde qualsiasi significato, se si rigetta l'hegelismo. Alcuni rivoluzionari hanno edificato un certo regime in nome di una data ideologica. Sappiamo abbastanza di esso, per non desiderarne l'indefinita diffusione.

Ma questo rifiuto non ci costringe a desiderarne il "completo annichilamento", né a combattere il proletariato o la ribellione degli oppressi. L'adesione ad un regime reale, cioè imperfetto, ci rende partecipi delle ingiustizie e delle crudeltà da cui nessun'epoca e nessuna nazione sono andate esenti. Il vero comunista è colui che accetta tutta la realtà sovietica nel linguaggio che gli viene dettato. L'occidentale autentico è colui che della nostra civiltà accetta integralmente soltanto la libertà, ch'essa concede, d'esser criticata, e la possibilità, ch'essa offre, d'esser migliorata. L'adesione d'una parte degli operai francesi al partito comunista ha una profonda influenza sulla situazione nella quale l'intellettuale francese si trova a dover scegliere. Il profetismo rivoluzionario, proclamato un secolo fa da un giovane filosofo in polemica contro la Germania pigra e addormentata di quel tempo, e contro gli orrori delle prime industrie, ci aiuta forse a intendere la situazione e a fare una scelta ragionevole? Sognare la rivoluzione significa salvare la Francia o evadere? Il concetto di rivoluzione, come il concetto di sinistra, non andrà mai in disuso. Esprime anch'esso una nostalgia che durerà tanto a lungo, quanto l'imperfezione intrinseca della società umana e la brama degli uomini di riformarla.

Non che il desiderio di miglioramento sociale conduca sempre logicamente allo spirito rivoluzionario. E necessaria anche una certa dose d'ottimismo e d'impazienza. I rivoluzionari sono riconoscibili dal loro odio contro il mondo e dalla loro mentalità catastrofica; più spesso ancora peccano per ottimismo. Tutti i regimi sono condannabili, se vengono raffrontati a un ideale astratto d'eguaglianza o di libertà. Soltanto la rivoluzione, in quanto avventura, o un regime rivoluzionario, in quanto fa uso permanente della violenza, sembrano capaci di conseguire il fine supremo. Il mito della rivoluzione serve di rifugio al pensiero utopistico, diventa il misterioso e imprevedibile mediatore tra il reale e l'ideale. La violenza, anziché destare ripugnanza, attrae e affascina. Il laburismo, la "società scandinava senza classi" non hanno mai destato nella sinistra europea, e francese in particolare, i medesimi entusiasmi destati dalla rivoluzione russa, nonostante la guerra civile, gli orrori della collettivizzazione e della grande purga. Bisogna dire: nonostante, o: appunto per ciò?

Le cose vanno talvolta come se il costo della rivoluzione fosse segnato nella partita del credito anziché in quella del debito

dell'impresa. Nessun uomo è tanto privo di ragione da preferire la guerra alla pace. Questa osservazione di Erodoto andrebbe adattata alle guerre civili. Il romanticismo della guerra civile seguita a vivere nonostante le segrete della Lubianka. Viene talvolta da chiedersi se il mito della Rivoluzione non giunga a identificarsi, in fondo, con il culto fascista della violenza. Nel finale del dramma di Sartre *Le Diable et le bon Dieu*, Goetz esclama: "Ecco, il regno dell'uomo comincia. Bell'inizio. Suvvia, Nasty, farò da boia e da carnefice... C'è una guerra da fare, e la farò". Il regno dell'uomo è dunque quello della guerra?

Note

1 Francis Mauriac.

2 Non abbiamo questo termine, così caratteristico della cultura francese contemporanea (N.d.T.).

3 Les temps Modernes, Août 1952, n. 82. 72

4 Ibid., p. 341.

5 A condizione di vivere, ben inteso, in Occidente.

6 Ibid, p. 378. 76

III

IL MITO DEL PROLETARIATO

L'escatologia marxista conferisce al proletariato una funzione di salvezza collettiva. I termini usati dal giovane Marx non lasciano adito a dubbi per quanto riguarda l'origine ebraico cristiana del mito della classe, eletta a causa della sua sofferenza ad operare il riscatto dell'umanità. Missione del proletariato, fine della preistoria grazie alla Rivoluzione, regno della libertà, in tutto ciò sono facilmente riconoscibili i motivi principali del pensiero millenaristico: il Messia, la rottura, il regno di Dio. Non che il marxismo esca sminuito da siffatti paralleli. La resurrezione delle credenze secolari sotto forma apparentemente scientifica seduce gli spiriti bisognosi d'una fede. Il mito può sembrare prefigurazione della verità, così come l'idea moderna può sembrare sopravvivenza di sogni metafisici. L'esaltazione del proletariato in quanto tale non è fenomeno universale. Vi si potrebbe scorgere piuttosto un segno del provincialismo francese. Oggetto del culto è il partito, piuttosto che il proletariato, là dove regna la "Fede nuova". Nei paesi in cui prevale il laburismo gli operai delle fabbriche, diventati piccoli borghesi, non interessano più gli intellettuali e non s'interessano più delle ideologie. Il miglioramento delle loro condizioni di vita toglie loro il prestigio della sofferenza e li sottrae alla tentazione della violenza. Significa forse questo che le elucubrazioni sopra il proletariato e la sua missione sono limitate ormai soltanto ai paesi occidentali, i quali esitano ancora tra il fascino che esercita su di loro il regime sovietico e la fedeltà alle libertà democratiche?

Le controversie così sottili a proposito del proletariato e del partito che liberamente s'intrecciano sulle colonne di *Les Temps modernes* e di *Esprit*, somigliano a quelle dibattute mezzo secolo fa tra militanti e teorici in Russia e in Germania. Polemiche ormai spente, in Germania, per mancanza di interessati. Ma a mezzo tra i paesi convertiti al comunismo e i paesi occidentali, nei quali lo sviluppo della produzione ha trasformato i servi della gleba, in soci di sindacati razionalmente

diretti, sta ancora più d'una metà del genere umano, che invidia il livello di vita di questi ultimi paesi e volge ai primi la sua speranza. Definizione del proletariato Si discute appassionatamente circa la definizione esatta del concetto di classe, che è forse il più usato del gergo politico. Non ci addentreremo qui in una discussione che, in un certo senso, non è suscettibile di conclusione. Nulla prova l'esistenza, stabilita una volta per tutte, d'una realtà unica e sola che meriti d'essere denominata classe. Tanto meno necessaria è la discussione, in quanto nessuno ignora quali siano, in una società moderna, gli uomini ai quali si da concordemente l'appellativo di proletari: i salariati che lavorano nelle officine con le proprie mani. Perché la definizione di "classe operaia" appare spesso incerta e mal fondata?

Non v'è definizione che tracci nettamente i limiti d'una categoria. Dove va fissato il punto a partire dal quale, nella gerarchia, l'operaio qualificato cessa d'appartenere al proletariato? Il lavoratore manuale addetto ai servizi pubblici è anch'esso un proletario, benché sia pagato dallo Stato e non da un imprenditore privato? I salariati del commercio che maneggiano oggetti fabbricati da altri appartengono al medesimo gruppo dei salariati dell'industria? A noi non interessa rispondere dogmaticamente a queste domande: i diversi criteri non armonizzano tra loro. A seconda che si consideri il tipo di mestiere, la modalità o l'ammontare della remunerazione, lo stile di vita, s'includeranno o no nel proletariato certe categorie di lavoratori. Il meccanico di un garage, salariato e manuale anch'esso, non gode della medesima condizione né dispone della medesima prospettiva sulla società, dell'operaio addetto ad una catena di montaggio nelle officine Renault. Non esiste una sorta di essenza del proletariato, della quale alcuni salariati dovrebbero partecipare, bensì una categoria dal centro ben individuato e dai contorni incerti. Questa difficoltà di delimitare il proletariato non avrebbe, da sola, suscitato tante controversie. La dottrina marxista attribuiva al proletariato un'unica missione: a detta di alcuni, quella di rovesciare la storia, a detta di altri, quella di realizzare l'umanità. Come possono i milioni di lavoratori delle fabbriche, sparpagliati in migliaia d'imprese, essere i protagonisti d'una missione siffatta? Di qui, un'ulteriore ricerca, non dei limiti, ma dell'unità del proletariato. Non è difficile rintracciare alcuni elementi comuni, materiali e psicologici, tra i lavoratori manuali dell'industria: ammontare del salario, ripartizione

delle spese, stile di vita, atteggiamento nei confronti del mestiere e del datore di lavoro, percezione dei valori, ecc. Questa comunanza d'elementi, percepibile obbiettivamente, è parziale. I proletari francesi differiscono per certe caratteristiche dai proletari inglesi, e somigliano ai loro compatriotti. I proletari che vivono nei villaggi e nelle città piccole hanno forse maggior somiglianza con i loro vicini che con i lavoratori delle grandi città. In altri termini, l'omogeneità della categoria proletaria è evidentemente imperfetta, benché sia forse più profonda di quella delle altre categorie.

Queste banali osservazioni spiegano perché esista un abisso tra il proletariato che costituisce l'oggetto di studio del sociologo e proletariato cui spetta il compito di rovesciare la storia. Il metodo, oggi di moda, usato per colmare quest'abisso, consiste nel riprendere la formula marxista: "il proletariato sarà rivoluzionario o non sarà". "Il proletario si fa proletario ribellandosi alla propria alienazione"¹. "L'unità del proletariato è il suo rapporto con le altre classi della società, cioè è la sua lotta"². Il proletariato acquista un'unità oggettiva a partire dal momento in cui viene definito in quanto tale da una volontà generale. Non conta quale sia, il numero dei proletari in carne e ossa che partecipano a questa volontà: la minoranza militante incarna, legittimamente l'intero proletariato. L'uso che il Toynbee fa della parola ha dato luogo a nuovi equivoci. L'operaio industriale non è che un esempio tra gli altri degli uomini, così numerosi nelle epoche di disgregazione, che si sentono estranei alla cultura esistente, si ribellano contro l'ordine costituito e sono sensibili al fascino dei profeti. Gli schiavi e i miseri ascoltarono la parola degli apostoli nel mondo antico.

La predicazione marxista ha reclutato milioni di neofiti tra i lavoratori dei sobborghi industriali. I non integrati sono proletari, come lo sono i popoli semibarbari che si trovano ai margini del mondo civilizzato. Lasciamo da parte quest'ultima definizione, secondo la quale deportati, profughi e minoranze nazionali dovrebbero meritare più che gli operai dell'industria d'esser qualificati proletari. Ma la definizione di Jean Paul Sartre ci pone nel cuore del problema. Perché il proletariato ha una missione unica della storia? La elezione del proletariato era espressa negli scritti del giovane Marx dalle formule celebri "una classe avvinta da catene radicali, una classe della società

borghese che non è una classe della società borghese, una sfera che possiede un carattere universale grazie alle sue sofferenze universali...".

La disumanizzazione dei proletari, sottratti a tutte le comunità particolari, fa di essi uomini puramente uomini, e a tal titolo universali. Si tratta della medesima idea ripresa, sotto forme indefinitamente variate, dai filosofi esistenzialisti, in particolare dal Merleau-Ponty: "se il marxismo conferisce un privilegio al proletariato, è perché, secondo la logica interna della sua condizione, secondo la sua modalità d'esistenza, sottratta a ogni scelta autonoma, al di fuori d'ogni illusione messianica, i proletari che non sono dei sono capaci, e lo sono essi soli, di realizzare l'umanità... il proletariato se si consideri la sua funzione all'interno della costellazione storica data, è orientato verso il riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo..."³ "La condizione del proletario è tale che costui si distacca da ogni particolarismo non mediante il pensiero o mediante un procedimento astrattivo, ma di fatto e mediante il moto stesso della propria vita. Lui solo è l'universalità ch'egli pensa, lui solo realizza l'autocoscienza che i filosofi hanno astrattamente definito col pensiero"⁴. A me è parso sempre spregevole il disprezzo professato volentieri dagli intellettuali per i mestieri commerciali e industriali.

Che gli stessi intellettuali, i quali guardano dall'alto in basso ingegneri e dirigenti d'industria, credano di identificare un'uomo universale nell'operaio intento al tornio o alla catena di montaggio, mi par cosa simpatica, ma sorprendente. A quell'universalizzazione non contribuisce la suddivisione dei compiti né l'elevazione del tenore di vita. E facilmente concepibile che i proletari osservati da Marx, i quali lavoravano dodici ore al giorno, non erano protetti da sindacati né da leggi sociali, e subivano la legge di bronzo dei salari, siano parsi sparticolarizzati dalla sofferenza. Non è questo il caso dell'operaio di Detroit, di Coventry, di Stoccolma, di Billancourt, della Ruhr⁵, che non ha alcuna somiglianza con l'uomo universale di Marx, ma è cittadino d'una nazione e militante di un partito. Il filosofo ha diritto d'augurarsi che il proletariato non venga assorbito dall'ordine esistente e si tenga in serbo per l'azione rivoluzionaria; ma, a metà del secolo XX, non potrebbe porre come un fatto l'universalità dell'operaio industriale. In qual senso il proletariato francese, diviso tra organizzazioni rivali, può esser definito "la sola intersubbieltività autentica"? La fase ulteriore del ragionamento tendente a confermare l'escatologia marxista non è

maggiormente convincente. Perché il proletariato deve essere rivoluzionario?

Se ci si attiene al significato più vago di quest'ultimo termine è possibile sostenere che gli operai di Manchester nel 1850, come quelli di Calcutta oggi, reagiscono alla loro condizione con un atto di ribellione. Hanno coscienza d'esser vittime d'una organizzazione ingiusta. Non tutti i proletari provano la sensazione d'essere sfruttati o oppressi. La miseria estrema e la rassegnazione ancestrale soffocano questa sensazione, l'elevazione del livello di vita, e l'umanizzazione dei rapporti industriali l'attenuano. Forse essa non scompare mai del tutto, anche sotto l'effetto della propaganda ossessiva dello stato comunista, tanto è legata alla condizione del salariato e alla struttura dell'industria moderna. Non si potrebbe concludere che il proletariato sia in quanto tale rivoluzionario. Lenin fu tanto chiaroveggenza da constatare l'indifferenza degli operai nei confronti della loro vocazione, la loro esigenza di riforme *hic et nunc*. La teoria del partito come avanguardia del proletariato è nata precisamente dalla necessità riconosciuta di trascinare le masse, le quali aspirano a migliori condizioni di vita, ma non desiderano affatto l'Apocalisse. Nel marxismo del giovane Marx la vocazione rivoluzionaria del proletariato discende dalle esigenze della dialettica. Il proletariato è lo schiavo che trionferà sul suo padrone, non a proprio vantaggio soltanto, ma a beneficio di tutti. E il testimonio dell'inumanità che fonderà l'umanità. Marx ha speso tutto il resto della sua vita a cercare la conferma della verità di questa dialettica attraverso l'analisi economica e sociale. Il comunismo ortodosso non ha maggiori difficoltà a postulare la vocazione rivoluzionaria del proletariato. Essa è implicata senz'altro dall'interpretazione totale della storia che il pensiero comunista ortodosso considera incontestabile. Di fatto l'accento di valore è spostato sul partito. Ora, né l'esistenza né la volontà rivoluzionaria di quest'ultimo debbono esser poste in dubbio.

All'inizio il militante aderisce al partito perché esso incarna la classe, innalzata alla funzione di salvazione collettiva. Una volta entrato nel partito, tanto meno si pone il problema della classe, in quanto i compagni provengono da tutte le classi. Non è la stessa cosa per i filosofi francesi, sedicenti rivoluzionari, che si rifiutano di entrare nel partito comunista e affermano tuttavia che non si può "combattere la classe operaia senza diventare nemici degli uomini e di se stessi"⁶.

L'operaio industriale, in pieno XX secolo, non è più l'uomo ridotto alla nudità della condizione umana, sciolto da tutte le classi e da tutti i particolarismi. Come giustificano questi pensatori la missione che ad esso confidano? Sfrondati dalle complicazioni di linguaggio, i temi sembrano ridursi press'a poco ai seguenti. L'operaio industriale non può diventar cosciente della propria condizione senza ribellarsi; la ribellione è la sola reazione umana contro una condizione inumana giunta a piena consapevolezza. Il lavoratore non distingue la propria sorte da quella degli altri; vede, con evidenza, che la sua infelicità è collettiva e non individuale, legata alle strutture delle istituzioni e non alle intenzioni dei capitalisti.

Così la ribellione proletaria tende a organizzarsi, a diventare rivoluzionaria sotto la direzione d'un partito. Il proletariato si costituisce in classe soltanto nella misura in cui acquista unità; e questa unità può scaturire soltanto da un'opposizione contro le altre classi. Il proletariato è la propria lotta contro la società. Nei suoi ultimi scritti Jean Paul Sartre si rifà all'idea autenticamente marxista che il proletariato si forma soltanto in quanto s'opponesse alle altre classi, e conclude circa la necessità di un'organizzazione, ossia di un partito. Sartre confonde implicitamente e surrettiziamente il partito proletario con il partito comunista, cosicché volge a profitto di quest'ultimo gli argomenti che dimostrano soltanto la necessità di un partito per la difesa degli interessi operai. Non si riesce a capire, del resto, se l'argomento sia valido per il proletariato francese del 1955, per il proletariato francese da due secoli a questa parte, oppure per tutti i proletariati all'interno dei regimi capitalistici. Torniamo a osservazioni più prosaiche. Se si è d'accordo nel definire proletari gli operai delle industrie, quali sono gli aspetti delle loro condizioni, contro i quali costoro si ribellano? Chi sono coloro che la rivoluzione dovrebbe sopprimere? In che consiste concretamente l'avvento d'una classe operaia "sproletarizzata"? In che cosa i lavoratori, una volta vinta l'alienazione di ieri, si distinguerebbero dai lavoratori odierni?

Liberazione ideale e liberazione reale

Marx e i suoi ormeggiatori ci dicono che il proletario è "alienato". Non possiede altro che la propria forza di lavoro, e la vende sul mercato al proprietario degli strumenti di produzione. E avvinto ad un'attività di cui è vittima: come prezzo della sua fatica riceve un salario sufficiente appena a mantenere lui e la sua famiglia. Secondo questa teoria, l'origine prima dell'oppressione e dello sfruttamento è la proprietà privata degli strumenti di produzione. Defraudato del plusvalore accumulato dal solo capitalista, l'operaio è per così dire privato della sua umanità. Questi temi marxisti restano impliciti nella dottrina. E' difficile riprodurli tali e quali. Nel Capitale il punto centrale di tutta la dimostrazione è la concezione secondo la quale il salario, come ogni altra mercanzia, ha un valore, proporzionale ai bisogni essenziali dell'operaio e della sua famiglia,

Ora, o questa concezione viene presa in senso rigoroso, e in tal caso l'aumento progressivo dei salari nei paesi occidentali la confuta recisamente; oppure viene interpretata in senso lato, ossia considerando che i bisogni ineliminabili degli operai sono legati alla psicologia collettiva, e in questo caso la concezione stessa non ci dice più nulla. Il salario medio negli Stati Uniti, oggi, deve consentire l'acquisto della lavatrice meccanica o dell'apparecchio televisivo. In Francia nessuno ha studiato seriamente il Capitale e di rado gli scrittori lo citano. Non è tanto la dimenticanza dei teoremi economici di Marx che pregiudica l'analisi dell'alienazione operaia, quanto la constatazione d'un fatto evidente: per la maggior parte i disagi degli operai non hanno nulla a che fare con il sistema di proprietà. Sussistono tali e quali, anche allorché i mezzi di produzione appartengono allo Stato. Enumeriamo i disagi fondamentali: 1) Rimunerazione insufficiente; 2) Durata eccessiva del lavoro; 3) Minaccia di disoccupazione totale o parziale; 4) Incomodi dovuti alla tecnica o all'organizzazione amministrativa della fabbrica; 5) Sensazione d'essere avvinto alla condizione e al ceto operaio, senza alcuna prospettiva d'innalzamento; 6) Coscienza d'essere vittima d'una fondamentale ingiustizia, sia che il regime rifiuti al lavoratore una giusta porzione del prodotto nazionale, sia che gli rifiuti la partecipazione alla gestione economica. La propaganda marxista mira ad estendere la coscienza dell'ingiustizia fondamentale e a

confermarla con la teoria dello sfruttamento. Questa propaganda non ottiene successo in tutti i paesi. Dove le rivendicazioni immediate sono già in gran parte soddisfatte, l'atto di accusa contro il regime decade in sterile radicalismo. Dove queste rivendicazioni non sono soddisfatte del tutto o in parte, la tentazione di prendersela con il regime rischia di diventare irresistibile. L'interpretazione marxista dell'infelicità della condizione proletaria non può non apparire verosimile ai proletari stessi. Crudeltà del salariato, della miseria, della tecnica, d'una vita senza avvenire, della disoccupazione incombente: perché non accusare il capitalismo di tutto ciò, dal momento che questa parola vaga designa ad un tempo i rapporti di produzione e il sistema di distribuzione dei beni? Perfino nei paesi nei quali sono state compiute le maggiori riforme, negli Stati Uniti, dove l'impresa privata è in complesso bene accettata, continua a sussistere un pregiudizio ostile al profitto, il sospetto, sempre pronto a ridestarsi, che il capitalista o la società anonima in quanto tali sfruttino i propri operai. L'interpretazione marxista offre una concezione della società alla quale gli operai sono spontaneamente inclini. In effetti, il livello dei salari in occidente dipende come si sa dalla produttività, dalla ripartizione del reddito nazionale tra investimenti, spese militari e consumi, dalla distribuzione dei redditi tra le varie classi.

La ripartizione dei redditi non è più egualitaria nei regimi di tipo sovietico che nei regimi di tipo capitalistico o misto. La quota destinata agli investimenti è più elevata al di là del sipario di ferro. L'espansione economica è servita, in quei paesi, più ad accrescere la potenza che ad elevare il livello di vita. Nulla prova che la proprietà collettiva sia più propizia al miglioramento della produttività che non la proprietà privata. La diminuzione delle ore di lavoro si è rivelata compatibile con il capitalismo. La minaccia della disoccupazione resta tuttavia uno dei mali d'ogni regime economico, non solo di proprietà privata, ma in generale di mercato. A meno che non si eliminino radicalmente le oscillazioni della congiuntura economica o non ci si adatti all'inflazione permanente, ogni economia che non pone limiti all'assunzione di sempre nuova mano d'opera comporta il rischio di disoccupazione almeno temporanea. Quest'inconveniente non va negato ma, per quanto è possibile, ridotto. Per quanto riguarda il disagio nel lavoro industriale, gli psicotecnici ne hanno analizzato le molteplici cause e modalità.

Hanno suggerito metodi capaci d'attenuare la stanchezza e la noia, di mitigare le recriminazioni, d'inserire i lavoratori nella cellula imprenditoriale o nell'impresa intera. Nessun regime, capitalista o socialista, include o esclude senz'altro l'applicazione di questi metodi. L'inferiorità del regime di proprietà privata, a questo proposito, è che la critica contro il regime incita parecchi lavoratori e intellettuali a denunciare l'applicazione, per scopi di conservazione totale, degli insegnamenti tratti dalle scienze dell'uomo. Le possibilità di promozione, per gli operai, sono in funzione del regime? E difficile rispondere: gli studi comparati circa la mobilità delle forze economiche sono troppo imperfetti per consentire un giudizio perentorio. In generale, l'innalzamento tanto è più facile quanto più la proporzione dei mestieri non manuali aumenta. Il progresso economico è di per se stesso un fattore di mobilità. La cancellazione dei pregiudizi di casta dovrebbe, nei paesi di democrazia borghese, affrettare il rinnovamento della classe dirigente.

Nell'Unione Sovietica, la distruzione dell'antica aristocrazia e la rapidità dell'edificazione industriale hanno moltiplicato le possibilità di promozione. Infine, la protesta contro il regime in quanto tale esige logicamente la rivoluzione. Se il capitalismo, caratterizzato dalla proprietà privata degli strumenti di produzione e dai meccanismi del mercato è la causa di tutti i mali, le riforme diventano condannabili in quanto rischiano di perpetuare un sistema odioso. Muovendo da siffatte osservazioni sommarie e banali, si possono distinguere senza difficoltà due forme di liberazione operaia o di termine dell'alienazione. La prima, mai compiuta, è fatta di misure molteplici e parziali: la remunerazione operaia cresce contemporaneamente alla produttività, leggi sociali proteggono le famiglie e i vecchi, i sindacati discutono liberamente le condizioni di lavoro con i datori di lavoro, l'accrescimento dell'istruzione aumenta le possibilità di promozione. Denominiamo reale siffatta liberazione: essa si effettua attraverso miglioramenti concreti della condizione proletaria, lascia sussistere certi inconvenienti (disoccupazione, disagio all'interno dell'impresa) e, talvolta, entro una più o meno ampia minoranza, lo spirito di rivolta contro i principi del regime. La rivoluzione totale di tipo sovietico dà il potere assoluto alla minoranza che si proclama rappresentante del

proletariato, e trasforma molti operai o figli di operai in ingegneri o commissari.

Ma il proletariato medesimo, vale a dire i milioni di uomini che lavorano nelle fabbriche con le proprie mani, è effettivamente liberato? Il tenore di vita non è cresciuto all'improvviso nelle democrazie popolari dell'Europa orientale; è piuttosto diminuito; le nuove classi dirigenti consumano probabilmente una porzione della produzione nazionale non inferiore a quella che consumavano le antiche. Dove esistevano sindacati liberi, esistono ormai soltanto organismi subordinati allo Stato, la cui funzione non consiste nel sostenere rivendicazioni, ma nell'incitare a produrre di più. Il rischio di disoccupazione è scomparso, ma sono scomparse anche la libera scelta del mestiere e del luogo di lavoro, la libera elezione dei dirigenti sindacali e dei governanti. Il proletariato non è più alienato perché, secondo l'ideologia, possiede gli strumenti di produzione e lo Stato stesso.

Ma non è liberato dal rischio di deportazione, né dal libretto di lavoro, né dall'autorità dei managers. Sarebbe a dire dunque che quella forma di liberazione che chiamiamo ideale è illusoria? Non lasciamoci prendere dalla polemica. Il proletariato, dicevamo, è incline a interpretare secondo la filosofia marxista insieme della società: si crede vittima del padronato, anche allorché è vittima soprattutto dell'insufficienza della produzione. Questo giudizio può essere errato, nondimeno è autentico. Con la soppressione dei capitalisti, sostituiti da managers di Stato, con l'instaurazione d'un piano, tutto diventa chiaro. Le ineguaglianze di remunerazione rispondono all'ineguale importanza delle funzioni, il calo del consumo corrisponde all'aumento degli investimenti.

I proletari, parecchi almeno di essi, tollerano più di buon grado la Zeiss del manager nominato dallo Stato che la Packard del padrone. Non protestano contro le privazioni perché si rendono conto della loro necessità per il futuro. Coloro che credono alla società senza classi e al fine della storia, si sentiranno partecipi, sia pure mediante i loro sacrifici, di una grande opera. Noi chiamiamo ideale, in quanto definita da una particolare ideologia, la liberazione che i marxisti chiamano reale: la proprietà privata sarebbe secondo loro la causa dell'alienazione; il salariato, invece d'essere particolarizzato dal lavoro

compiuto al servizio d'un imprenditore, sarebbe universalizzato, in regime sovietico, dalla propria partecipazione alla comunità, libero poiché si sottoporrebbe alla necessità che i piani d'industrializzazione incarnano, conformi come sono alle esigenze di una storia guidata da leggi inflessibili. Chi denuncia il capitalismo in se stesso, preferisce la pianificazione e i suoi rigori politici ai meccanismi del mercato e alle loro imprevedibili fluttuazioni. Il sovietismo si colloca entro una prospettiva storica. Vuoi essere giudicato non tanto per ciò che è, quanto per ciò che sarà. La lentezza dell'elevazione del livello di vita, durante l'attuazione dei primi piani quinquennali, non si giustifica mediante la dottrina, bensì mediante la necessità d'accrescere la potenza economico-militare dell'Unione Sovietica minacciata. La liberazione ideale, al di là della fase di edificazione socialista, andrà sempre più somigliando alla liberazione reale.

Nessuno dei teorici del bolscevismo, prima dell'avvento al potere, aveva pensato che i sindacati potessero venir sottoposti al controllo dello Stato socialista. Lenin aveva previsto il pericolo che lo Stato sedicente proletario ripetesse gli errori dello Stato borghese, ed aveva sostenuto anticipatamente la causa dell'indipendenza sindacale. La dislocazione dell'economia dopo la guerra civile, lo stile militare di comando assunto da Trotskij e dai bolscevichi per resistere ai loro nemici, fecero dimenticare le idee liberali professate fino allora. Si è proclamato oggi senz'altro che la rivendicazione, lo sciopero, l'opposizione contro il potere non avrebbero più alcun senso, in quanto lo Stato è proletario. La critica della burocrazia continua ad essere legittima e indispensabile. Secondo la dottrina esoterica, a porte chiuse, si prevede l'ampliamento del diritto di critica per l'epoca in cui il progresso dell'edificazione socialista consentirà di rilassare la disciplina.

Non essendo il regime posto in discussione, i sindacati, come i sindacati britannici o americani, andrebbero a difendere gli interessi operai contro le esigenze dei managers. La funzione di rivendicazione dovrebbe man mano aggiungersi alla funzione d'inquadramento, essendo i sindacati di tutte le società industriali votati ad esercitare ad un tempo l'una e l'altra. Ammettiamo pure quest'ottimismo a termine: perché i paesi occidentali, che hanno attraversato durante il secolo scorso una fase di sviluppo corrispondente alla fase economica nei

primi piani quinquennali, dovrebbero sacrificare la liberazione reale al mito della liberazione ideale? Dove il regime capitalistico o misto è paralizzato, s'invocherà il medesimo argomento valido per le regioni sottosviluppate: l'autorità incondizionata di un gruppo, padrone dello Stato, permette di spezzare le resistenze dei feudatari e dei grandi proprietari e d'imporre il risparmio collettivo. Dove l'espansione economica progredisce, dove il livello di vita s'è innalzato, perché sacrificare le libertà reali dei proletari, per quanto parziali siano, ad una liberazione totale che si confonde stranamente con l'onnipotenza dello Stato? Forse quest'ultima comunica agli operai, che non hanno mai vissuto l'esperienza sindacale o socialista occidentale, la sensazione del progresso. Ma per i lavoratori cèchi e della Germania Orientale, che hanno conoscenza delle libertà reali, essa è una mistificazione.

Seduzione della liberazione ideale

Allorché la maggioranza del proletariato obbedisce a capi convertiti alla liberazione reale, gli intellettuali di sinistra ignorano il caso di coscienza. Sono forse inconsciamente delusi dall'atteggiamento degli operai, più sensibili ai vantaggi immediati che ai progetti grandiosi a lunga scadenza. Artisti e scrittori non hanno meditato sul laburismo britannico o sul sindacalismo svedese, ed hanno avuto ragione di non perder tempo a studiare realizzazioni per molti lati ammirevoli, ma che tuttavia non richiamano l'attenzione degli spiriti superiori. In Inghilterra i dirigenti del partito laburista, d'origine operaia, sono di solito più moderati dei dirigenti provenienti da attività intellettuali. Bevan è un'eccezione: tuttavia è circondato da intellettuali, e i segretari dei sindacati sono i suoi avversari più accaniti. In Francia è diverso; una parte notevole del proletariato vota per il partito comunista; i sindacati più potenti sono diretti da uomini che fanno parte del partito, il riformismo, infine, viene reputato sterile.

Qui sorge il dilemma che affascina e travaglia esistenzialisti, cristiani di sinistra, progressisti: come non aderire al partito che incarna il proletariato? Come aderire al partito che si preoccupa di servire più gli interessi dell'Unione Sovietica che non quelli della classe operaia

francese? Il problema, posto in termini razionali, ammette diverse soluzioni. Se si pensa che l'Unione Sovietica rappresenti, nonostante tutto, la causa del proletariato, si aderisce al partito o si collabora, con esso. Se si pensa, al contrario, che nell'Occidente la liberazione reale offra possibilità maggiori, o che, in quanto la scissione del mondo in due blocchi offre la sola possibilità di pace, la Francia si trovi accanto alle democrazie borghesi per ragioni anzitutto geografiche, si tenta di sottrarre i sindacati all'egemonia di coloro che si sono posti onestamente al servizio di Mosca. Si può tentare infine una linea mediana; progressismo all'interno, neutralità all'estero, senza abbandonare l'Occidente. Nessuna di queste decisioni presuppone elucubrazioni metafisiche, né trasforma l'intellettuale in un nemico del proletariato. Tuttavia, ad una condizione: la decisione dev'essere presa in riferimento alla situazione storica concreta e non ispirandosi al profetismo marxista, Esistenzialisti e cristiani progressisti non vogliono osservare la realtà se non attraverso siffatto profetismo. Il desiderio di solidarietà con il proletariato prova la bontà delle intenzioni, ma non giova ad orientarsi nel mondo. Oggi non esiste più un proletariato mondiale. Se si aderisce al partito del proletariato russo, si combatte quello del proletariato americano, a meno che non si considerino le poche migliaia di comunisti e il sottoproletariato negro e messicano come interpreti della classe operaia americana.

Chi aderisce ai sindacati francesi, il cui nerbo è formato da comunisti, si oppone ai sindacati tedeschi, unanimemente anticomunisti. Se ci si riferisse ai voti della maggioranza in Francia si sarebbe dovuti essere socialisti nel '30, comunisti nel '50; oggi si dovrebbe essere laburisti in Inghilterra e comunisti in Francia. I milioni di operai che lavorano con le loro mani nelle fabbriche non hanno una loro opinione e una loro volontà spontanea. A seconda dei paesi e delle circostanze, sono inclini alla violenza oppure alla rassegnazione. Il proletariato autentico non è definito come tale da un'esperienza vissuta e concreta dei lavoratori industriali, ma da una teoria della storia. Perché i filosofi, desiderosi di cogliere il concreto, tornano al profetismo marxista del proletariato in questa metà del secolo XX, dopo la seconda guerra mondiale, in un paese come la Francia, dove la popolazione contadina e piccolo borghese è più numerosa del proletariato industriale?

L'itinerario di Sartre verso il paracomunismo sembra dialettico, e comporta un'inversione del prò e del contro. Essendo l'uomo una "passione vana", Sartre è incline a giudicare ugualmente sterili, in ultima analisi, i vari "progetti". La visione radiosa della società senza classi sostituisce la raffigurazione della società infrollita, come nei romanzieri naturalisti l'ottimismo politico andava congiunto con la raffigurazione dell'umana volgarità: il fiorellino blu del futuro sul letame del presente. La psicanalisi esistenziale, come la critica marxista, delle ideologie, demolisce le dottrine smascherando i sordidi interessi che si celano sotto il generoso manto delle parole. Questo metodo rischia di generare una specie di nichilismo: perché le convinzioni nostre dovrebbero essere più pure di quelle altrui? Il ricorso in stile fascista al decreto della volontà individuale o collettiva, offre una via di uscita a questa negazione totale. L'intersubbiattività vissuta" del proletariato, o la legge della storia, ne offrono un'altra. Inoltre la filosofia degli esistenzialisti è ad ispirazione etica. Sartre è ossessionato dalla preoccupazione dell' autenticità, della comunicazione, della libertà.

Ogni situazione che paralizzi l'esercizio delle libertà è contraria al destino dell'uomo. La subordinazione di un individuo ad un altro falsa il dialogo tra le coscienze eguali, in quanto egualmente libere. Il radicalismo etico, congiunto con l'ignoranza delle strutture sociali, predisponendo Sartre al rivoluzionarismo verbale. L'odio contro la borghesia lo distoglie dalle riforme prosaiche. Il proletariato non deve scendere a patti con i "salauds", forti dei loro diritti acquisiti. Così un filosofo che esclude qualsiasi totalità reintroduce la vocazione della classe operaia, senza avvedersi d'una contraddizione piuttosto dissimulata che risolta. L'ispirazione dei cristiani progressisti è diversa, e il caso di coscienza è talora commovente. Per un non cattolico è difficile accostarsi all'argomento senz'essere accusato d'ipocrisia o di fanatismo.

I provvedimenti presi a carico dei preti operai hanno sconvolto molti cristiani, ma sono stati ugualmente sfruttati da uomini indifferenti alla religione; che approfittano dell'occasione per screditare la Chiesa, e soprattutto per dar nuovo lustro alla solidarietà con i comunisti, col difendere uomini d'incontestabile dignità spirituale ma di discutibile chiarezza. Il primo fatto che spiega l'atteggiamento dei cristiani

progressisti è il legame esistente tra un gran numero di proletari francesi e il partito comunista. Così l'autore di Jeunesse de L'Eglise scrive: "Non potreste dar per certo che la Chiesa, agisca utilmente per il bene comune, se non avessimo una concezione comoda sì ma astratta e deformata del mondo operaio nel quale la Chiesa deve svolgere la sua missione. Dunque, costi quello che costi, andremo fino in fondo. Fino in fondo, ossia fino a prender atto del legame organico del comunismo con l'insieme del mondo operai"⁷. Perché questo legame organico? L'autore del libro non lo spiega storicamente: reca argomenti che, interpretati alla lettera, sarebbero validi ovunque e sempre, come la fusione dei sindacati ai tempi del Fronte popolare, la resistenza, la funzione di guida durante la liberazione. Il partito comunista "ha scoperto in qualche modo, scientificamente le cause dell'oppressione che grava sopra la classe operaia", ha organizzato codesta classe, di sua natura incline alla violenza, "per un'azione il cui successo remoto ha maggior valore che non i risultati parziali e immediati". Il comunismo inoltre avrebbe offerto alla popolazione operaia "una filosofia definita con molta acutezza da Jean Lacroix filosofia immanente del proletariato"⁸. "Ciò che cerchiamo si legge ancora in Jeunesse de L'Eglise - e cerchiamo appassionatamente, perché se non lo trovassimo naufragheremmo nella disperazione -, è una forza storica nuova, sana, immune da tutti i sudici compromessi del passato, capace di compiere ciò che gli altri si sono limitati a pensare e ad utilizzare egoisticamente.

Ora, questa forza appunto esiste: ne abbiamo sempre più inteso la densità e le possibilità man mano che gli avvenimenti ci avvicinano al popolo. Il solo mondo moderno che sia degno della nostra speranza è il mondo operaio... No, gli operai non sono superuomini né santi; si mostrano talvolta alquanto deboli davanti alle bassezze di cui i grandi, facendole apparire virtù, danno l'esempio. Nonostante questo essi hanno in sé la giovinezza del mondo nuovo - nuovo rispetto a quello che va dissolvendosi sotto i nostri occhi - ma che, al di là dello spazio e del tempo, conserva e riproduce nella loro intatta freschezza le civiltà nelle quali il denaro e il capitale non avevano ancora, asservito e pervertito ogni cosa"⁹. La popolazione operaia ha in sé la giovinezza del mondo, il partito comunista è ad essa legato da un legame organico; ma "la redenzione degli operai non è possibile se non secondo i piani e i metodi dettati ai lavoratori dalle loro proprie condizioni di vita e di

lotta."10. Ciò posto, non si esita a concludere: la classe operaia tornerà ad esser cristiana - questa è la nostra salda speranza - ma ciò avverrà probabilmente soltanto dopo che avrà conquistato l'umanità, guidata dalla filosofia immanente che le è connaturata". E ancora: "l'umanità sta ritrovando una nuova gioventù attraverso il movimento operaio"11.

Non mi sembra inutile indicare quali siano gli errori propriamente intellettuali evidenti in siffatte dichiarazioni, errori non peculiari di questo o di quello scrittore, ma che stanno diventando luoghi comuni in certi ambienti. Affermare che il marxismo, qual è diffuso dai comunisti, sia la spiegazione scientifica della miseria operaia, è come confondere la fisica di Aristotele con quella di Einstein, oppure l'Origine delle Specie di Darwin con la biologia moderna. Il marxismo staliniano, ingenuamente ripreso dai cristiani di sinistra, addossa al regime in quanto tale la responsabilità dell'oppressione e della miseria. Accusa la proprietà privata, e la libera concorrenza, dei disagi della classe operaia.

Questa sedicente scienza, non è che una ideologia. Né il marxismo è "la filosofia immanente del proletariato". I salariati industriali hanno forse tendenza a concepire l'intera società come dominata e sfruttata dai detentori dei mezzi di produzione. La proprietà privata delle fabbriche è posta in stato d'accusa, le cause della miseria non vengono ben studiate né sceverate, ogni colpa ricade sul capitalismo; con tutto ciò, gli operai sono talvolta, inclini a quei giudizi sommari di cui si nutre la propaganda comunista. Ma l'affermazione che soltanto la rivoluzione permette di liberare la classe operaia è ben lontana dall'esprimere il pensiero immanente del proletariato, ed è un elemento della dottrina che i comunisti non riescono mai ad inculcare totalmente nel loro seguaci. Benché il marxismo sia la scienza della sofferenza degli operai, e il comunismo la filosofia immanente del proletariato, il marxismo è una filosofia di intellettuali che ha sedotto alcuni strati del proletariato, il comunismo si serve di questa pseudoscienza per conseguire i suoi propri fini, ossia la conquista del potere.

Gli operai non credono motu proprio di essere eletti per la salvezza, dell'umanità. Desiderando con intensità assai maggiore di elevarsi alla condizione borghese. Da questi due errori ne discende un terzo, per quanto riguarda la lotta di classe e l'avvento di un mondo nuovo. Non tentiamo neppure di porre in discussione le virtù che il cristiano di sinistra attribuisce agli operai confessiamo la nostra ignoranza in

proposito. Quando leggiamo che "La classe operaia è un popolo vero, il quale per amore della libertà s'è allontanato un giorno, consciamente o inconsciamente, non tanto dalla Chiesa quanto dalle strutture e dalle apparenze nelle quali la borghesia l'aveva serrata", quando leggiamo che "la maggioranza degli uomini e delle donne del popolo sono fedeli al Sermone della Montagna"¹², non proviamo la tentazione né di negare - la bontà della gente semplice non è una leggenda - né di approvare - il mito della classe eletta è palesemente introdotto in tal descrizione.

Un cattolico ha diritto di credere che il regime collettivistico e pianificato sia più sollecito del regime capitalistico del benessere dei più. Si tratta di un'opinione in materia profana che può essere accolta o respinta. Il cattolico ha diritto di credere che la storia vada evolvendosi verso il regime che preferisce, e di riconoscere come un fatto la lotta delle classi sociali per la ripartizione del reddito nazionale e per l'organizzazione sociale. Se però definisce l'avvento del socialismo senso della storia, se trasfigura la potenza del partito comunista in liberazione della classe operaia, se attribuisce un valore spirituale alla lotta di classe, allora è diventato marxista e si sforza invano di combinare un'eresia cristiana con l'ortodossia cattolica.

Ciò che seduce il cristiano, senza che ne divenga cosciente, nell'ambiente operaio penetrato di marxismo, sono gli echi e i residui di una esperienza religiosa: proletari e militanti, come i primi fedeli di Cristo, vivono nell'attesa di un mondo nuovo; sono restati puri, caritatevoli, perché non hanno sfruttato i loro simili; la classe, che ha in sé la giovinezza dell'umanità, si erge contro il putrido vecchiume. I cristiani di sinistra restano cattolici soggettivamente, ma rinviando a dopo la rivoluzione il fatto religioso. "Non abbiamo paura: siamo sicuri della nostra fede e della nostra Chiesa. E sappiamo inoltre che la Chiesa non s'è mai opposta a lungo ad un progresso umano reale... Se degli operai venissero un giorno a parlarci di religione, magari a chiedere di essere battezzati, credo che incominceremmo col chiedere loro se hanno riflettuto sulle cause della miseria operaia e se partecipano alla lotta che i loro compagni combattono per il bene di tutti"¹³. Il passo estremo è compiuto: l'evangelizzazione viene subordinata alla rivoluzione. I progressisti sono stati "marxisti" allorché credevano di cristianizzare gli operai. La fede cattolica non è incompatibile con le tendenze di sinistra

favorevoli al movimento operaio e alla pianificazione; è incompatibile con il profetismo marxista, in quanto quest'ultimo vede nel divenire storico l'itinerario della salvezza. La liberazione alla quale tende l'azione comunista, si presta a una descrizione obbiettiva. In certi casi, nonostante il prezzo da pagare, non è illegittimo preferire al lento progresso riformistico la violenza rivoluzionaria. Ma la liberazione ideale non sembra essere la condizione d'ogni progresso, e non segna la prima tappa della redenzione se non entro un'interpretazione propriamente religiosa degli eventi.

I comunisti, che affermano d'essere atei, sono animati da una fede: non mirano soltanto ad organizzare razionalmente lo sfruttamento delle risorse naturali e la vita comune, ma tendono all'assoggettamento totale delle forze cosmiche e umane, al fine di risolvere il mistero della storia e di distogliere l'umanità, soddisfatta di sé, dalla meditazione metafisica. La liberazione ideale seduce i cattolici di sinistra nella misura in cui si traduce in formule tolte dalla tradizione cristiana. Seduce gli esistenzialisti, perché il proletariato sembra offrire una comunità mistica a filosofi ossessionati dalla solitudine delle coscienze. Seduce gli uni e gli altri, perché è avvolta nella poesia dell'ignoto, dell'avvenire, dell'assoluto.

Prosaicità della liberazione reale

I cristiani progressisti in senso stretto sono pochi in Francia. All'estero quasi non esistono. Molti cattolici francesi sono sinistrorsi. Si tratta di nuovo di un fenomeno francese. Per quanto riguarda poi la fraseologia rivoluzionaria dei filosofi esistenzialisti, in nessun paese dell'Occidente esiste un suo equivalente. Si potrebbe dedurne che la nostalgia della liberazione ideale e il dispregio della liberazione reale caratterizzino un solo clima intellettuale, parigino piuttosto che francese. Nondimeno non sono sicuro che il fenomeno non abbia un significato che supera di gran lunga i circoli di Saint-Germain-des-Prés. La tentazione della liberazione ideale è la contropartita della delusione alla quale dà luogo la liberazione reale. La tentazione è limitata a una ristretta cerchia: temo che la delusione sia diffusa assai largamente. Gli

operai occidentali vanno a ingrossare le file della piccola borghesia, e non hanno rinnovato la civiltà, bensì favorito la diffusione di una specie di cultura di seconda mano. La fase attuale, transitoria forse, non può non disgustare gli intellettuali. I teorici del movimento operaio durante il secolo scorso avevano escogitato tre metodi definibili, in breve, rivoluzionario, riformistico, sindacalista rivoluzionario. Il primo ha avuto successo in Russia e in Cina, il secondo in quasi tutti i paesi occidentali, il terzo in nessun posto. L'ultimo, che sotto molti aspetti è anche il più attraente, presupponeva la rivoluzione promossa dagli operai, coscienti e fieri della loro classe, ribelli al paternalismo dei capitalisti e alla mescolanza con la piccola borghesia, ed effettuata al posto di lavoro. In nessun luogo gli operai hanno assunto la gestione della produzione. Non poteva non essere così. Il progresso tecnico amplifica la funzione degli uffici-studi e dell'amministrazione, richiede una competenza superiore negli ingegneri, riduce il numero dei semplici manovali, ma anche quello dei professionali, accresce il numero degli operai specializzati per la cui preparazione sono sufficienti poche settimane di apprendistato. Che significato potrebbero avere la gestione della produzione da parte degli stessi produttori, l'elezione dei dirigenti, la consultazione frequente dei comitati d'impresa e dell'assemblea generale degli impiegati? Pratiche simili sarebbero assurde o ridicole. È invece concepibile la trasformazione progressiva dell'impresa, la spartizione degli utili, una remunerazione sempre più equa.

La soppressione del salariato, della quale i demagoghi parlano di tanto in tanto, è possibile soltanto in senso simbolico. Se ci si trova d'accordo nel definire salario la remunerazione fissa, a ore o a cottimo, pagata da un imprenditore privato, l'operaio delle officine Renault o Gorkij non è più un salariato. Se la rivoluzione non si compie all'interno nell'impresa, trova sfogo nella politica, nei sindacati e nei partiti. Nei sindacati britannici gli operai sono inquadrati da un'immensa e pacifica amministrazione, i cui capi finiscono spesso la loro carriera alla camera dei Lords o nei comitati direttivi delle società dell'elettricità o del carbone. La liberazione del proletariato inglese è opera del proletariato stesso? Sì, in un certo senso. Il partito laburista non s'è affermato senza lotta, è stato ed è finanziato e sostenuto dalle Trade Unions. Le quali rappresentano però lavoratori in maggioranza passivi, e assumono assai

più volentieri responsabilità all'interno delle compagnie private che all'interno delle compagnie nazionalizzate. Gli operai, i cui leaders sindacali sono diventati ministri, si battono per gli aumenti di salari con calore quasi uguale tanto sotto un governo conservatore che sotto un governo laburista. Il ministro laburista appartiene loro, all'incirca nel senso in cui anche quello conservatore è il loro governo: in entrambi i casi i lavoratori si riconoscono nel governo, in quanto non si distinguono moralmente dal resto della comunità. L'eliminazione delle barriere storiche tra le classi è forse più avanzata, in altre nazioni. A proposito della Svezia, alcuni osservatori hanno parlato di società senza classi, a tal punto il modo di vivere degli uni e degli altri è diventato simile, a tal punto la coscienza di appartenere a una classe è andata smarrendosi.

Sarebbe ipocrisia insopportabile, da parte di coloro che piangono sopra la miseria dei proletari, spregiare i risultati ottenuti dal socialismo non dottrinale. Forse in questo secolo non ci si può porre obbiettivo più alto. Ma se così è, non si ha il diritto di stupirsi delle reticenze degli intellettuali che avevano riposto nel movimento operaio ogni loro speranza. Che cosa ci ripetono senza tregua i redattori di *Esprit*? Che il proletariato è depositario di valori universali e che la sua lotta, per ciò soltanto, è lotta dell'intera umanità. Di qui l'abbondanza di formule confusamente esprimenti sentimenti vaghi. Possiamo essere "grati a Marx per averci fatto intendere che il progresso della filosofia è legato al progresso del proletariato, il quale opera come agente di valori che lo superano". "Per tutte queste ragioni appunto l'elevamento della classe operaia è l'evento al quale bisogna, partecipare oggi, perché sia possibile pensare"¹⁴. "Se il proletariato è l'agente dell'avvenire, lo è esattamente nella misura in cui la sua liberazione sarà insieme liberazione di tutti, e non in quanto rovesciamento di potere che sostituisce alla tirannide del denaro la dittatura del lavoro deificato". Che cos'è "l'elevamento della classe operaia" al quale il professore di filosofia dichiara di contribuire? Miglioramento del livello di vita, rafforzamento dei sindacati operai, legislazione sociale, umanizzazione dei rapporti industriali: ma, tutte queste riforme non portano all'avanguardia la classe operaia. L'operaio, in contatto continuo con la materia, assoggettato alla quotidiana fatica, è forse protetto contro le bassezze di coloro che vivono nel mondo delle parole?

Il progresso tecnico in quanto tale, che sostituisce alla mano la macchina e allo sforzo fisico l'addestramento tecnico, non "eleva" l'operaio. Il manovale si trova in basso nella scala sociale non per colpa del capitalismo o del socialismo, ma per la natura stessa della scienza applicata all'industria, che da necessariamente luogo a siffatta selezione. In un certo senso l'elevamento della classe operaia è effettivo. E passato il tempo in cui i non-privilegiati, segregati da ogni forma di cultura, chiusi in piccole comunità non comunicanti tra loro, rimanevano estranei al processo storico. Gli uomini d'oggi sanno leggere e scrivere, vivono gli uni accanto agli altri in grandi metropoli, i potenti li adulano, per regnare in loro nome. Ma l'era delle masse - come ben si sa - è anche l'era degli imperi, dei dittatori e delle congiure. Gli assassini degli imperatori e dei capi della polizia nelle congiure di palazzo appartengono alla stessa epoca, che vede la sfilata di Norimberga e i festeggiamenti del 1° Maggio a Mosca. La potenza delle organizzazioni operaie comporta una crescente passività degli operai in quanto individui. La cultura propriamente operaia, di qua e di là del sipario di ferro, va deperendo progressivamente, man mano che i proletari s'imborghescono e divorano avidamente l'orribile letteratura della stampa cosiddetta popolare o del "realismo socialista". Le formule "tirannide del denaro" e "civiltà del lavoro" sono ancora più equivoche della formula "elevamento della classe operaia". S'intuiscono i voti di coloro che le usano: perché gli uomini non debbono dare il meglio di sé per la società e per un ideale? A costo di passare per cinico, credo che nessun ordine sociale possa fare assegnamento sopra la virtù e il disinteresse dei cittadini.

Da ormai molto tempo i pianificatori, per ottenere il massimo rendimento, hanno ripristinato l'ineguaglianza dei salari e dei profitti: il dirigente sovietico si appropria la maggior parte delle somme formate dai profitti eccedenti dell'impresa. Le invettive contro il denaro, dopo le celebri pagine del giovane Marx, spesseggiano nella letteratura anticapitalistica e antiborghese. Nel medesimo tempo la sinistra ha fatto proprio l'ideale del benessere universale, respinto dai teorici che hanno nostalgia per la civiltà aristocratica. I nemici del mondo moderno, come Leon Bloy, Bernanos, Simone Weil, hanno il diritto di denunciare il denaro. Ma i progressisti, contrariati dal fatto che le macchine non sono riuscite in due secoli a estirpare la miseria millenaria, e dal fatto che le

classi e le nazioni proletarie non godano d'un'equa ripartizione delle ricchezze, su quale miracolo fanno assegnamento? Se non sperano d'infondere nuova vita nella decrepita civiltà occidentale, debbono puntare su un aumento prodigioso dei beni, e offrire, a questo scopo, promesse di ricompensa immediata ai più energici e ai più ambiziosi. La pianificazione e la proprietà collettiva eliminano alcune forme di profitto, ma non l'avidità dei beni di questo mondo, il desiderio di denaro insomma. L'economia moderna, sia socialista, sia capitalista, è inevitabilmente fondata sullo scambio monetario. In ogni società esiste una minoranza indifferente al denaro e pronta a prodigarsi. È più numerosa nei partiti rivoluzionari o nei regimi immediatamente postrivoluzionari, che nei regimi tradizionali.

E particolarmente scarsa nei paesi in cui il successo pratico negli affari è il valore dominante. La natura della società è ribelle ai desideri degli ideologi. La proibizione di ricevere salari superiori a quelli degli operai, fatta ai membri del partito comunista, non ha retto oltre la fase romantica. Nella realizzazione dei piani quinquennali la parola d'ordine "arricchitevi" si è sovrapposta all'emulazione socialista. Ai comunisti è stato concesso di accumulare benessere e potenza. Uélite che si definisce proletaria considera naturale vivere come l'aristocrazia di ieri, come a compenso per i servizi resi alla comunità. E possibile, e anche probabile, che i cittadini sovietici mormorino meno dei cittadini americani contro i privilegi dei dirigenti. Ma, si dirà, nell'Unione Sovietica il denaro non regna, perché i ricchi non detengono il potere. I ricchi, è vero, non detengono il potere a causa della loro ricchezza: la classe dirigente si fonda sull'ideologia e sull'organizzazione politica. La legittimità alla quale si appellano i governanti ha importanza minore, per i cittadini, del modo in cui l'autorità viene esercitata. Oltre il sipario di ferro, potenza economica e potenza politica sono nelle stesse mani; in Occidente sono ripartite tra gruppi concorrenti e cooperanti. La separazione dei poteri è condizione della libertà. I rivoluzionari idealisti attribuiscono alla classe operaia la sovrumana missione di porre fine ai mali, anche troppo reali, delle società industriali.

Non hanno il coraggio d'ammettere che il proletariato, quanto più s'imborghesisce, tanto più va perdendo le virtù dalle quali la sua vocazione sembrava trarre origine. L'insoddisfazione lasciata dalla liberazione reale, la saggezza prosaica del sindacalismo libero, fanno sì

che gli intellettuali diventino sensibili alla seduzione della liberazione ideale. La liberazione reale dell'operaio in Inghilterra e in Svezia è tediosa come una domenica inglese; la liberazione ideale dell'operaio sovietico è affascinante come un salto nel futuro o come un avvenimento catastrofico. Può darsi che il televisore faccia un giorno impallidire l'aureola di martiri dei proletari liberati di Mosca. Esistenzialisti e cristiani di sinistra sembrano approvare la formula di Francis Jeanson: "La vocazione del proletariato non è nella storia, ma consiste nel rovesciare la storia"¹⁵. Claude Lefort dichiara anch'egli: "La lotta politica degli operai, in quanto mira ad uno scopo essenziale l'abolizione dello sfruttamento - non può che fallire totalmente se non ha successo"¹⁶. In mancanza d'una definizione precisa, dello sfruttamento - a che punto ha inizio l'ineguaglianza dei redditi, quando un contratto di lavoro tra un imprenditore e un salariato implica sfruttamento? quest'ultima proposizione è equivoca. Quale che sia il significato attribuitole, è falsa: il proletariato ha ottenuto nei vari paesi successi parziali, ma non ha mai avuto un successo totale. Non v'è alcuna ragione di attribuire agli operai dell'industria la missione di rovesciare la storia. Secondo i filosofi e i cristiani quale era la forza interna del proletariato, plasmatrice del suo destino? La sofferenza, indice dell'ingiustizia sociale e dell'umana infelicità. Le sofferenze dei proletari d'Occidente debbono ancor oggi turbare le coscienze dei privilegiati.

Ma che cosa sono, rispetto a quelle delle "minoranze lebbrose", onta e simbolo del nostro tempo, degli Ebrei trucidati dal Terzo Reich, dei trozkisti sionisti, apolidi, baltici o polacchi, scacciati dall'ira del segretario generale del partito comunista, delle folle che attendono una lenta, agonia nei campi di concentramento, dei negri sudafricani chiusi nelle zone di segregazione, dei profughi, del proletariato diseredato americano e francese? Se l'infelicità genera la vocazione, essa appartiene oggi alle vittime delle persecuzioni razziali, ideologiche e religiose. Il comunismo non può più agevolmente sfruttare oggi la "contraddizione" tra salariati d'industria e datori di lavoro; nei paesi sottosviluppati, perché i proletari non sono abbastanza numerosi, nei paesi capitalistici, perché non sono più efficientemente animati dallo spirito rivoluzionario.

Ben diverso successo il comunismo ottiene, allorché eccita le passioni nazionali e le rivendicazioni dei popoli appena liberati dal giogo coloniale. Il nostro secolo è il secolo della guerra di razze e di nazioni, più che della lotta di classe, nel senso classico della parola. Il fatto che i proletari in quanto tali siano meno inclini alla violenza nelle nazioni assoggettate al dominio straniero e nelle razze considerate inferiori, si spiega, facilmente, se ci si libera dagli schemi dottrinali. I salariati d'industria sono comunque assoggettati alla disciplina del lavoro. Talvolta, nei periodi di depressione economica, di disoccupazione e di deflazione, i salariati si coalizzano contro le macchine o contro il padronato. Crisi, queste, che mettono in pericolo gli Stati indeboliti e i governanti prossimi alla capitolazione.

Una volta organizzati, i lavoratori si trovano doppiamente inquadrati, sia dal sistema produttivo, sia dal sistema sindacale. Il rendimento di entrambi va simultaneamente crescendo; il primo produce una maggior quantità di merce, il secondo ne pone una quantità sempre maggiore a disposizione del salariato, il quale si rassegna inevitabilmente alla propria condizione. I segretari dei sindacati tollerano, senz'eccessiva ripugnanza una società che non rifiuta loro una partecipazione al potere e ai suoi vantaggi. I contadini, che odiano i grandi proprietari, desiderando di diventare essi padroni della terra, sono più decisamente inclini alla violenza. Nella campagna per la terra appunto il regime di proprietà ha una funzione decisiva. Più l'industria moderna si sviluppa, minore importanza ha il regime di proprietà. Non esiste un proprietario delle officine Kirov o della General Motors. Le differenze vertono piuttosto sul reclutamento dei dirigenti e sulla ripartizione delle funzioni. Anche ad ammettere che il "rovesciamento della storia" abbia qualche significato, la classe operaia e a mio avviso la meno capace di promuoverlo. Nelle società industriali le rivoluzioni modificano l'idea che i lavoratori si fanno della propria condizione e di coloro che li comandano. Trasformano le relazioni tra la doppia, gerarchia; burocratico tecnica da una parte, sindacale e politica dall'altra. Le grandi rivoluzioni del secolo XX danno per risultato la subordinazione dell'una all'altra.

La funzione dei dirigenti dei sindacati nel Terzo Reich e nella Russia Sovietica è di trasmettere ai salariati gli ordini dello Stato, non di presentare allo Stato le rivendicazioni dei salariati. I detentori del

potere, è vero, si considerano autorizzati dalla comunità di classe e di razza. I membri del Politburò sono gli eletti della Storia.

Col pretesto che il segretario generale del partito afferma d'essere la guida del proletariato, alcuni filosofi d'Occidente giudicano improvvisamente legittime le pratiche che denunciano nel capitalismo (risparmio forzato, salari a cottimo, ecc), approvano divieti che condannerebbero se fossero praticati dai democratici. Gli operai della Germania Orientale che scioperano contro l'inasprimento disciplinare tradiscono la loro classe. Se Grotewohl non si rifacesse a Marx sarebbe il carnefice del proletariato. Mirabile virtù delle parole! I regimi totalitari salvano di nuovo insieme gerarchia tecnica e gerarchia politica. In qualsiasi modo li si voglia giudicare, si potrebbero considerare novità, soltanto ignorando l'esperienza dei secoli. Le libere società occidentali, nelle quali i poteri sono divisi, e lo Stato è laico, costituiscono una singolarità della storia. I rivoluzionari che sognano la liberazione totale non fanno altro che affrettare il ritorno alle anticaglie del dispotismo.

Dell'ottimismo politico

Sinistra, rivoluzione, proletariato; ecco tre concetti di moda, copie tardive dei grandi miti che animavano un tempo l'ottimismo politico: progresso, ragione popolo. La sinistra, la quale abbraccia tutti i partiti di un settore dell'emiciclo parlamentare, e alla quale si attribuiscono obbiettivi costanti e vocazione eterna, esiste a condizione che l'avvenire sia migliore del presente, e che il senso dello sviluppo delle società venga fissato una volta per sempre. Il mito della sinistra presuppone il mito del progresso, ne conserva la prospettiva storica, perdendo però la sicurezza di esso: la sinistra non cesserà di trovare dinanzi a sé una destra mai vinta né convertita che le sbarra la strada. Il mito della Rivoluzione prende atto di questa lotta a esito incerto considerandola un fatto fatale.

La rottura potrà essere provocata soltanto dalla forza di resistenza degli interessi e delle classi, ostili al "sole dell'avvenire". In apparenza Rivoluzione e Ragione si oppongono punto per punto: l'una ha per

metodo il dialogo, l'altra la violenza. O si discute, e si finisce per convincere l'altro, oppure si rinuncia all'opera di persuasione e ci si rimette alle armi. Ma la violenza è stata e seguita ad essere la soluzione suprema per una certa razionalistica impazienza. Coloro che sanno qual forma dovrebbero assumere le istituzioni, si irritano contro la cecità dei loro simili, disperano della parola e dimenticano che i medesimi ostacoli, derivanti oggi dalla natura degli individui e delle collettività, potrebbero risorgere domani, forzando i rivoluzionari, padroni dello Stato, alla scelta tra compromesso e dispotismo. La missione attribuita oggi al proletariato è indice di minor fede di quanto non lo fosse la virtù attribuita un tempo al popolo. Credere nel popolo significava credere nell'umanità. Credere nel proletariato significa credere nell'elezione, effetto dell'infelicità. La condizione inumana attuale dovrebbe essere la forza motrice del benessere collettivo futuro. Popolo e proletariato sono entrambi simboli della verità degli uomini semplici, ma il popolo resta universale in linea di diritto - s'intende, al limite, che i privilegiati stessi siano considerati partecipi della collettività -; il proletariato è una classe fra le altre, la quale trionfa liquidando le altre classi, e non potrà fondersi con il resto della società se non dopo lotte sanguinose.

Chi parla nel nome del proletariato, ritrova in tutto il corso della storia gli schiavi in lotta contro i padroni; non aspetta più il progressivo avvento d'un ordine naturale, ma fa assegnamento sulla rivolta suprema degli schiavi per sopprimere la schiavitù. Queste tre nozioni possono essere interpretate sensatamente. La sinistra è il partito che non si rassegna all'ingiustizia e che mantiene saldi i diritti della coscienza contro le giustificazioni del potere. La rivoluzione è un evento romantico e fascinoso (specialmente a posteriori), spesso inevitabile; sarebbe ugualmente deplorabile desiderarlo per sé stesso o condannarlo senz'altro: nulla dimostra che le classi dirigenti abbiano imparato la lezione, né che si possano destituire i governanti inefficienti, senza violare le leggi né far ricorso alla forza.

Al proletariato, nel senso proprio di massa operaia creata dalla grande industria, la missione di "rovesciare la Storia" è stata soltanto attribuita verso la metà del secolo scorso da un intellettuale oriundo tedesco e profugo in Inghilterra; ma nel secolo XX il proletariato non è più l'immensa classe dei diseredati, bensì l'esercito dei lavoratori, organizzato dai tecnici e inquadrato dai demagoghi. Queste nozioni

sfumano nell'irrazionale e nel mito a causa di un errore intellettuale. Allo scopo di stabilire la continuità della sinistra nel tempo, o di mascherare la divisione delle varie correnti di sinistra esistente in ogni epoca, si dimentica la dialettica dei regimi, il trapasso dei valori da un partito all'altro, la valorizzazione delle idee liberali, da parte della destra, contro la pianificazione e il centralismo, la necessità di creare un savio compromesso tra obbiettivi contraddittori. L'esperienza storica del secolo XX dimostra la frequenza e le cause delle rivoluzioni in epoca industriale. L'errore consiste nell'attribuire alla Rivoluzione una logica ch'essa non possiede, di vedere in essa il compimento di un moto razionale, di attendersi da essa risultati incompatibili con la sua essenza. Non mancano esempi di ritorno alla pace dopo la rivoluzione, e di buon successo. Il mezzo, in quanto tale, resta contrario ai fini che ci si propongono. La violenza degli uni contro gli altri è la negazione, talora necessaria, evidente sempre, del riconoscimento reciproco che deve unire i membri di una collettività.

Distruggendo rispetto e tradizioni, la violenza minaccia di distruggere il fondamento della pace tra i cittadini. Il proletariato non può non rivendicare e ottenere un posto nelle comunità del nostro tempo. Nel secolo scorso è sembrato la vittima delle società industriali: il progresso economico ha fatto di esso, in Occidente, lo schiavo più libero e meglio remunerato della storia, e il prestigio dell'infelicità dovrebbe appartenere alle minoranze più diseredate di esso. Il proletariato, servo delle macchine, milite della rivoluzione, non è mai stato, in quanto tale, né simbolo né beneficiario né gruppo dirigente di alcun regime. La definizione di proletari attribuita ai regimi ispirati dall'ideologia marxista è una mistificazione ad uso degli intellettuali. Questi errori nascono da un'origine comune: l'ottimismo ideale congiunto al pessimismo circa il reale. Si ha fiducia in una sinistra, che mobilita sempre i medesimi uomini al servizio delle medesime cause.

Non si cessa mai di odiare una destra eterna, che difende interessi sordidi o che è incapace d'intendere i sintomi premonitori del futuro. I dirigenti della sinistra s'installano al centro della gerarchia, mobilitano coloro che stanno in basso contro coloro che stanno in alto, sono dei semiprivilegiati e rappresentano i non privilegiati, finché la vittoria tara di essi dei privilegiati. Non vogliamo trarre una lezione di cinismo da banalità come queste; regimi politici e sistemi economici non sono

equivalenti. Ma il buon senso esige che non si idealizzino una parola equivoca e un gruppo scarsamente coerente, assegnando a questi la gloria che s'addice soltanto alle idee. Tanto spesso le dittature sono nate dalla predicazione libertaria, che l'esperienza consiglia di raffrontare non i programmi, ma l'operato dei vari partiti, e di evitare gli atti di fede e le condanne sommarie, in quest'ambigua lotta nella quale le parole nascondono il pensiero e i valori sono continuamente traditi. A torto ci si aspetta la salvezza dalla catastrofe trionfale, a torto nelle lotte, pacifiche si dispera della salvezza.

La violenza consente di bruciare le tappe, libera le energie, favorisce l'ascesa degli uomini di valore, ma rovescia anche le tradizioni che limitano la autorità dello Stato, e diffonde il gusto e l'abitudine delle soluzioni di forza. Ci vuole del tempo per riparare i guasti che una rivoluzione lascia dietro di sé anche quando essa ha sanato i mali del precedente regime. Quando il governo legittimo è crollato, un gruppo di uomini, talvolta un uomo solo, si accollano il destino comune, affinché - giusta l'espressione dei fedeli - la Rivoluzione non muoia. In effetti, nella lotta di tutti contro tutti, un capo deve affermarsi per fondare la sicurezza, ch'è il bene fondamentale. Perché un evento analogo alla guerra, che distrugge le possibilità di dialogo, apre tutte le possibilità in quanto nega tutte le norme, dovrebbe racchiudere in sé tutta la speranza dell'umanità? Attribuire al proletariato una missione unica è segno d'ottimismo delirante; credere nell'indegnità delle altre classi è segno di pessimismo eccessivo. Si sostiene che ad ogni epoca una nazione soverchi le altre per vigore creativo. Secondo la formula di Hegel, lo Spirito del mondo s'incarna volta a volta nelle varie nazioni. La successione di Riforma, Rivoluzione borghese e Rivoluzione sociale può essere interpretata in modo tale, che la Germania del '500, la Francia del 700 e la Russia del '900 appaiano i successivi strumenti della Ragione.

Ma questa filosofia non attribuisce a nessuna collettività una virtù politica e morale che la ponga al di sopra delle leggi comuni. Si danno esseri d'eccezione, non si danno collettività d'eccezione. Le classi si prestano ancor meno delle nazioni alla discriminazione tra eletti e reprobati. O le classi abbracciano collettività così vaste come quella degli operai industriali, e in questo senso partecipano al destino storico mediante le loro sofferenze più che per le loro volontà; oppure

s'identificano con le minoranze dirigenti, nobiltà e borghesia, e hanno una funzione da compiere, una prosperità da conquistare, ma non debbono operare un rovesciamento. Il proletariato, costretto alla dura disciplina di lavoro, non muta natura mutando padrone, come anche non trasforma la natura delle società. Qui sta il nocciolo della questione.

L'ottimismo storico, colorato di pessimismo, esige il rovesciamento dell'ordine atavico delle collettività. Giudica scandaloso il presente, vuole che l'avvenire sia essenzialmente diverso. Fa così assegnamento sui partiti progressisti, sulla violenza, su una data classe, per render possibile il passaggio, graduale o subitaneo, al regno della libertà. Deluso sempre, si autocondanna alla delusione, perché i caratteri della struttura sociale contro i quali si scaglia appaiono immutabili. Per la scelta dei capi politici ci si può rimettere al voto popolare anziché alla nascita, si può affidare la gestione degli strumenti di produzione allo Stato anziché alla proprietà privata: la soppressione d'una aristocrazia ereditaria o dei capitalisti non modifica l'essenza, dell'ordinamento sociale, in quanto non modifica l'essenza dell'*iborne politicus*. L'esistenza delle città è minacciata ad ogni istante dalla dissoluzione interna e dall'aggressione dall'esterno. Per far fronte all'aggressione, gli stati debbono essere forti; per far fronte alla disgregazione, il governo deve mantenere salda la solidarietà e la disciplina dei cittadini. Il teorico è inevitabilmente incline ad una concezione della politica priva di illusioni. L'uomo gli appare volubile e vanaglorioso, giacché non giudica mai la propria condizione degna di sé, e aspira sempre alla potenza e al dominio. Giudizio sommario e parziale, ma nei suoi limiti incontestabile. Chiunque entra nell'agone politico e mira all'arricchimento personale tende a porre le proprie ambizioni al di sopra dello Stato e a vendicarsi di awersari fortunati. Né l'ordine pubblico né l'autorità dello Stato costituiscono l'obbiettivo unico della politica. L'uomo è anche un essere morale, e la collettività è umana soltanto a condizione che offra a tutti di partecipare ad essa. Ma gli imperativi fondamentali superano i mutamenti dei regimi: l'*homo politicus* non acquista per mezzo di nessun miracolo l'esclusivo interesse per il bene pubblico, o la saggezza, di considerarsi soddisfatto della posizione alla quale il merito o il caso l'hanno innalzato. L'insoddisfazione, che impedisce alle società di cristallizzarsi in una

struttura accidentale, il desiderio d'onori che anima i grandi realizzatori e gli intriganti di bassa estrazione, seguirebbero ad agitare la società anche dopo che la sinistra l'avesse trasformata, la rivoluzione edificata, il proletariato rinnovata. Sinistra, rivoluzione, proletariato, una volta vincitori suscitano un numero di problemi pari a quelli che hanno risolto. Se si eliminano i privilegi dei nobili, non resta in vita che l'autorità dello Stato o di coloro che derivano da esso la loro autorità. I diritti derivanti dalla nascita aprono, scomparendo, la strada ai diritti derivanti dal denaro. La distruzione delle comunità locali rafforza le prerogative del potere centrale. Duecento funzionari si sostituiscono a duecento famiglie. Quando la Rivoluzione ha spento il rispetto delle tradizioni, diffuso l'odio contro i privilegiati, le masse sono disposte ad inchinarsi di fronte alla spada del capo, in attesa del giorno in cui il mitigarsi delle passioni e il tempo avranno ristabilito la giustizia e reso ai suggerimenti della ragione la loro autorità.

I tre miti della sinistra, della rivoluzione e del proletariato vengono confutati non tanto dal fallimento loro quanto dai loro successi. La sinistra, si è distinta dall'Ancien Regime mediante il libero pensiero, la applicazione della scienza all'organizzazione sociale, il rifiuto degli statuti ereditari: ed ha, manifestamente, vinto la partita. Oggi non si tratta più di continuare ad andare avanti nella medesima direzione, ma di equilibrare pianificazione e iniziativa, retribuzioni eque per tutti e incitamento al lavoro, potenza dell'organizzazione burocratica e diritti dell'individuo, centralizzazione economica e salvaguardia delle libertà intellettuali. La rivoluzione non si delinea davanti a noi occidentali, bensì sta alle nostre spalle. Anche in Italia e in Francia non dobbiamo più espugnare la Bastiglia né appiccare gli aristocratici ai lampioni. L'unica forma di rivoluzione possibile dovrebbe esser piuttosto quella intesa a rafforzare lo Stato, a limitare gli interessi, ad accelerare i mutamenti sociali.

Contro l'ideale di una società stabile nei suoi costumi e nelle sue leggi, la sinistra e la destra odierne sono ugualmente convertite alla rivoluzione permanente, di cui la propaganda americana mena vanto e di cui (in un altro senso) la società sovietica, viene incolpata. Il conservatorismo alla Burke, limitato a una ristretta cerchia di intellettuali, non intende opporsi al progresso economico bensì alla dissoluzione della morale eterna. Indubbiamente tra i progetti e le

realizzazioni v'è un abisso. Le società, razionalizzate scientificamente, non sono più pacifiche né più razionali di quelle d'un tempo. Se è vero che una sola ingiustizia basta a ereditare un regime tacciandolo d'infamia, non v'è un solo regime, oggi, che non sia disonorato. Si calcoli la percentuale dei redditi individuali inferiori al minimo umanamente consentito, si raffrontino la ripartizione dei redditi e le forme di governo d'un secolo fa con quelle di oggi, per constatare che l'accrescimento delle risorse collettive rende le società meno ingiuste e meno tiranniche. Restano tuttavia sottoposte all'atavico fato del lavoro e del dominio politico; ciò le rende inaccettabili da parte degli ottimisti.

Allorché osserviamo il modo di funzionare di una costituzione o di un sistema economico abbiamo l'impressione, falsa forse, certo superficiale, che il caso, il passato e la follia, seguitino a governare. Le forme della vita comune degli uomini sembrano assurde a coloro che hanno a proprio ideale il regno della ragione scientifica. Gli intellettuali si oppongono a tale inganno con la riflessione o con la rivolta. Si sforzano di scoprire le cause determinanti dell'abisso apertosi tra il sogno di ieri e la realtà, oppure riprendono quei sogni e li proiettano sulle diverse realtà odierne. In Asia questi miti continuano ad agire sulla fisionomia della storia futura, quali che siano le illusioni ch'essi contengono. In Europa sono inefficienti e determinano, più che l'azione, l'indignazione a parole. La Ragione ha mantenuto tutto ciò che aveva promesso e, ancor più, non ha mutato l'essenza delle collettività. Piuttosto che delimitare la funzione dell'uomo ribelle al progresso, si attribuisce alla Storia, misterioso demiurgo, la potenza che né i partiti, né le classi, né la violenza posseggono. Queste forze unite non riusciranno a realizzare, con l'aiuto del tempo, quella conversione di cui il razionalismo, nostalgico delle verità religiose, non depone mai la speranza?

Note

- 1 FRANCIS JEANSON, in *Esprit*, luglio-agosto 1951, p. 13.
- 2 P. SARTRE, *Les Communistes et la faïence*, in *Les temps modernes* 1952, n. 84-85, p. 750.
- 3 *Humanisme et terreur*, Paris, 1947, p. 120.
- 4 *Ibid.*, p. 124.
- 5 *Les Temps Modernes*, ottobre-novembre di Mosca.
- 6 P. SARTRE, *Les Temps Modernes*, luglio 1952, n. 81, p. 5.
- 7 *La Évenements et la Poésie*, 1940-1952, Paris, Ed. du Seuil, 1951, p. 35.
- 8 *Ibid.*, pp. 36-37.
- 9 *Ibid.*, pp. 18-19.
- 10 *Ibid.*, p. 59.
- 11 *Ibid.*, pp. 56-57.
- 12 *Ibid.*, pp. 78-79.
- 13 *Ibid.*, pp. 78-79. 14 JEAN LACROIX, in *Esprit*, 1951, n. 7-8, p. 207.
- 15 *Esprit*, 1951, n. 78, p. 12-106
- 16 *Temps Modernes*, giugno 1952, n. 81, p. 182.

PARTE SECONDA
IDOLATRIA DELLA STORIA

IV

CHIERICI E FEDELI1

Il marxismo non esercita più una precisa funzione, nell'ambito della cultura occidentale, neppure in Italia e in Francia, paesi nel quali un pur vasto settore dell'intelligenza s'ispira apertamente allo stalinismo. Sarebbe fatica vana voler trovare un economista, degno di tal qualifica, che possa'esser definito marxista in senso stretto. Alcuni economisti scorgono, nel Capitale, il presentimento dell'economia keynesiana; altri, un'analisi esistenziale della proprietà privata e del capitalismo. Quando si tratta di dare un'interpretazione del mondo contemporaneo, non v'è chi preferisca alle categorie della scienza borghese quelle di Marx. Del pari, sarebbe vano cercare uno storico di qualche valore, la cui opera fosse rigidamente ispirata agli schemi del materialismo dialettico. E vero d'altra parte che non v'è storico né economista, il quale non abbia in qualche modo accolto alcuni elementi del marxismo. L'economista è divenuto cosciente dello sfruttamento, ossia del costo umano dell'economia grazie appunto a Marx. Lo storico non ardisce ormai chiudere gli occhi al cospetto delle umili realtà di cui la vita di milioni d'uomini è fatta. L'illusione di comprendere una data società, quando se ne ignori l'organizzazione industriale, la tecnica produttiva, i rapporti sociali, è ormai svanita.

Non perciò si pretende d'intendere l'arte o la filosofia, rifacendosi dalle macchine utensili. Il marxismo è ancor vivo e attuale, nella sua forma originaria nel conflitto ideologico contemporaneo. Condanna della proprietà privata e dell'imperialismo capitalistico, certezza che l'economia di mercato e lo Stato borghese tendano spontaneamente verso la pianificazione socialista, e la dittatura del proletariato: tali e consimili frammenti staccati dell'ideologia comunista sono argomento di fede non soltanto per gli staliniani e i simpatizzanti, ma anche per tutti coloro che si considerano progressisti. L'intelligenza "progressista", persino quella dei paesi anglosassoni, che non ha mai letto il Capitale, aderisce spontaneamente a questi assiomi. Superato sul

piano scientifico più attuale che mai sul piano ideologico, il marxismo, come lo si intende oggi in Francia, viene pregiudizialmente giustapposto ad ogni interpretazione della storia.

L'uomo non può passare attraverso catastrofi simili a quelle che hanno dilaniato l'Europa durante il secolo presente, senza chiedersi qual sia il senso di siffatti tragici o grandiosi avvenimenti. Marx medesimo ha cercato di enunciare le leggi secondo le quali funziona, si mantiene e si trasforma il regime capitalistico. Né le guerre, né le rivoluzioni del secolo XX si sono svolte secondo la teoria, che Marx aveva proposta più che dimostrata. Nulla impedisce oggi di seguitare a usare i termini capitalismo, imperialismo, socialismo, per designare entità storiche profondamente trasformate. E questi termini consentono non di interpretare scientificamente il corso della storia, ma di attribuire ad essa un significato preconcelto. Così le catastrofi vengono trasfigurate in strumenti di salvezza. In un'epoca priva di speranza, i filosofi, in cerca di speranza, si accontentano d'un ottimismo catastrofico.

L'infallibilità del partito

Il marxismo è di per sé una sintesi eclettica, che combina i motivi fondamentali del pensiero progressista, e si ispira ad una scienza che garantisce la vittoria finale. Esalta la tecnica, che sconvolge l'antichissimo asserto delle società umane. Fa propria l'eterna aspirazione alla giustizia, annunzia la rivincita dei diseredati. Afferma che lo svolgimento del dramma storico è governato dalla necessità; ma da una necessità dialettica, che implica la contraddizione tra i regimi successivi, la rottura violenta nel passaggio dall'uno all'altro, la riconciliazione finale tra esigenze apparentemente contraddittorie.

Pessimista nel particolare, ottimista a termine, il marxismo caldeggia una romantica fede nella fecondità di tutti i rivolgimenti. Ogni temperamento, ogni tipo di mentalità, trova nella dottrina un aspetto che si confa alle preferenze individuali. Siffatta sintesi è sempre stata assai più allettante che rigorosa. Chi non è illuminato dalla grazia, ha sempre provato qualche difficoltà ad ammettere che materialismo e carattere intelligibile della totalità storica possano andar d'accordo. La

coincidenza finale dell'ideale e del reale era comprensibile, finché si seguiva a concepire la storia come Progresso dello Spirito. Il materialismo metafisico, e con esso il materialismo storico, rende assai curiosa, se non contraddittoria, tale combinazione di necessità e di progresso Perché dovrebbe darsi un progresso, in un mondo in balia delle forze naturali? Perché la storia, la cui dinamica è governata dai rapporti produttivi, dovrebbe sboccare in una società senza classi?

Perché la materia e l'economia, ci fanno certi che l'utopia si tramuterà in realtà? Lo stalinismo aggravava le difficoltà interne del marxismo, col porre l'accento sul materialismo volgare e, ancor più, con l'eliminazione di ogni schema di sviluppo storico. La storia sacra che il marxismo isola dalla poltiglia dei fatterelli profani, si svolge dal comunismo primitivo verso il socialismo dell'avvenire: il crollo della proprietà privata, lo sfruttamento, la lotta di classe, sono stadi essenziali dello sviluppo delle forze produttive e della progressiva conquista, da parte dell'umanità, di un superiore grado di consapevolezza e autonomia.

Il capitalismo affretta la propria rovina con l'accumulare mezzi di produzione, incapace com'è di distribuire la ricchezza equamente. La situazione che determinerà lo scoppio della rivoluzione sarà senza precedenti: enorme maggioranza di vittime, oligarchia di oppressori, forze produttive enormemente accresciute, ecc. L'idea di progresso acquisterà valore al di là di tale rottura. Dopo la rivoluzione proletaria il progresso sociale avrà luogo senza rivoluzione politica. Al tempo della socialdemocrazia tedesca e della Seconda Internazionale, la teoria dell'autodistruzione del capitalismo era considerata il punto essenziale del dogma.

Edouard Bernstein fu condannato come revisionista dal congresso dell'Internazionale, perché aveva criticato uno degli argomenti-chiave di siffatta teoria (la concentrazione della ricchezza). Ma allora il dogmatismo non oltrepassava i limiti della teoria e della congiunta strategia (la Rivoluzione al termine della dialettica del capitalismo). Nell'azione quotidiana, le divergenze d'opinione all'interno di ciascun partito comunista o tra i vari partiti nazionali restavano legittime: la tattica non faceva parte della storia sacra. Con lo stalinismo tutto mutò. La rivoluzione del 1917 in Russia, il fallimento della rivoluzione in Occidente, dettero luogo ad una situazione imprevista, che rese

necessaria una modificazione della dottrina. Le concezioni che riguardano la struttura della storia restano.

Ma poiché il partito proletario ha trionfato per la prima volta là dove le condizioni della società capitalistica non erano ancor giunte al punto di maturazione previsto, si ammette che lo sviluppo delle forze produttive non è il solo fattore determinante della Rivoluzione. Non ci si rassegna a proclamare che la possibilità di essa va sfumando di pari passo con l'evoluzione del capitalismo. Si è costretti a render la tesi meno rigida: la Rivoluzione ha luogo sotto forma di singole rivoluzioni, che scoppiano qua e là in circostanze svariate e molteplici. Lo sviluppo che porta dal capitalismo al socialismo s'identifica con la storia del partito bolscevico. In altri termini, per riconciliare gli eventi del 1917 con la dottrina, fu giocoforza abbandonare l'idea che la storia proceda in tutti i paesi secondo le medesime fasi e decretare che il partito comunista russo era il rappresentante accreditato del proletario. La conquista del potere da parte del partito (o da parte di un partito nazionale che faccia capo al partito russo) è la traduzione in concreto dell'atto prometeico col quale gli oppressi svellono le loro catene. Ogni volta che il partito ha il sopravvento in un dato Stato, la rivoluzione progredisce, anche se i proletari in carne e ossa non ravvisano sé stessi nel partito e nella Rivoluzione.

Nella Terza Internazionale il primo articolo di fede è l'identificazione del proletario mondiale con il partito bolscevico sovietico. Comunista, staliniano o malenkoviano, è in primo luogo colui che non fa alcuna distinzione tra la causa dell'Unione Sovietica e la causa della Rivoluzione. La storia del partito è storia sacra, e si risolverà nella redenzione dell'umanità. Come potrebbe mai il partito esser soggetto alle debolezze che vanno congiunte alle opere profane? Chiunque, anche un bolscevico, può errare. Il partito, in certo modo, non può né deve errare, giacché è il portavoce e il realizzatore della verità della Storia. Ma l'azione del partito s'adatta a circostanze imponderabili; i militanti, tutti devoti in ugual grado, sono in dissenso circa la decisione da prendere o quella che si sarebbe dovuta prendere in passato. Tali controversie all'interno del partito sono legittime, a condizione però che non pongano in causa la fiducia concessa dal proletariato al partito. Ma allorché il partito è diviso a proposito di un argomento di grande momento, come la collettivizzazione

dell'agricoltura, una delle tendenze rappresenta il partito, vale a dire il proletariato e la verità della Storia, e l'altra - l'opposizione sopraffatta - tradisce la sacra causa. Lenin non ha mai revocato in dubbio la propria missione, che ai suoi occhi s'identificava con la vocazione rivoluzionaria della classe operaia. L'autorità assoluta conquistata da una piccola cerchia di persone, o da un solo sopra "l'avanguardia del proletariato", risolve drasticamente la contraddizione tra l'assoluto valore che si è venuti sempre più attribuendo al partito, e i successivi voltafaccia dell'azione politica, la quale si svolge all'interno di una storia, priva di struttura.

Un partito che non falla mai deve, ad ogni istante segnare l'esatta linea di discriminazione tra settarismo e opportunismo. Dove va tracciata? A perfetta equidistanza dagli opposti scogli; i quali però, all'origine, sono stati fissati in relazione alla giusta linea. Soltanto un decreto che viene dall'alto può infrangere tale circolo vizioso, sceverando d'un sol tratto la verità dall'errore. E tale decreto è inevitabilmente arbitrario, essendo promulgato da un uomo che giudica senz'appello individui e gruppi; tra il mondo qual è, e il mondo quale dovrebbe essere, se la dottrina originaria fosse vera, v'è un abisso; e in seguito a tale situazione, la verità resta sospesa alle equivoche e non prevedibili decisioni di un interprete autorizzato solo dalla forza. In origine, ciascun sistema economico era contrassegnato da un certo regime di proprietà. Lo sfruttamento dei lavoratori nel capitalismo derivava dalla proprietà privata, degli strumenti di produzione; esso era seguito dalla miseria; i gruppi intermediari sarebbero stati progressivamente eliminati dall'aumento delle forze produttive.

La Rivoluzione sarebbe scoppiata al termine del processo, e il socialismo avrebbe avuto il compito di distribuire equamente il frutto della concentrazione capitalistica. Ma la rivoluzione del 1917 ha creato, al contrario, un equivalente economico della concentrazione capitalistica; nel frattempo, in Europa e negli Stati Uniti il livello di vita delle masse s'è elevato, contrariamente a tutte le previsioni fondate sul marxismo volgare, e nuove classi medie vengono a colmare senza tregua i vuoti che il progresso tecnico apre nelle fila di quelle vecchie. Questi fatti ben noti non bastano a confutare l'interpretazione comunista della storia. E sempre possibile invocare ragioni filosofiche per caratterizzare i sistemi economico-sociali secondo il regime della

proprietà privata, anche se il livello di vita dipende non tanto da tale regime, quanto dalla produttività. Tuttavia, questi fatti ci costringono a sottolineare la distinzione tra il senso volgare e quello occulto o esoterico delle parole. Abbiamo visto un esempio di tal distinzione a proposito di due diverse modalità, ideale e reale, di liberazione. L'operaio delle officine Ford è sfruttato, e lo sfruttamento è per definizione legato alla proprietà privata degli strumenti di produzione e dei profitti delle imprese. L'operaio delle officine Putilov è "liberato" se, lavorando per la collettività, esce per definizione dallo sfruttamento.

Ma lo "sfruttamento" dell'operaio americano non esclude la libera elezione dei segretari di sindacato, le trattative sul salari e una retribuzione elevata. La "liberazione" dell'operaio russo non esclude, il passaporto interno, la statalizzazione dei sindacati e salari più bassi di quelli dei lavoratori occidentali. I dirigenti sovietici non ignorano che lo sfruttamento capitalistico non comporta la miseria dei lavoratori, né la riduzione della porzione del reddito nazionale che loro spetta. Quanto più è ampio il divario tra il senso volgare e il senso del culto delle parole, tanto meno i dirigenti sono in grado di confessare pubblicamente la realtà di tal distinzione. Sono tentati, se non costretti, a offrire alle masse un'immagine del mondo, nella quale il senso occulto e il senso volgare coincidono. L'operaio di Detroit, di Coventry, di Billancourt, secondo la propaganda di Mosca, è miserabile, e l'operaio di Karkov o di Leningrado fruisce d'un benessere ignoto in Occidente.

Siccome lo Stato sovietico s'è assicurato il monopolio della pubblicità, e vieta ai proletari "liberati" di varcare le frontiere, l'immagine artificiosamente falsata del mondo può essere imposta, con parziale successo, a milioni d'uomini. La medesima discriminazione tra senso volgare e senso occulto delle parole si ritrova a proposito di svariati termini. Qualsiasi vittoria, anche militare, del partito comunista, è una vittoria della pace. Un paese socialista è pacifico per costituzione, giacché l'imperialismo è conseguenza delle contraddizioni capitalistiche. La guerra non è condannata in quanto tale, ma in quanto ingiusta, quando non porta alla vittoria del socialismo, vale a dire del partito comunista. D'altro lato, in senso volgare, pace significa assenza di guerra. Al Cremlino, o nell'ufficio politico del partito francese, non s'ignora la dottrina esoterica, della pace e della guerra. Ma nella

propaganda ci si serve quanto più è possibile della parola pace, presa nel senso volgare, per adulare il pacifismo popolare². Siffatta distinzione dei due sensi spiega la curiosa condanna che lo stalinismo durante gli ultimi anni, faceva pesare sulla nozione di obbiettività. Considerare i fatti in se stessi, senza far ricorso alla dottrina, significa commettere un errore borghese. Ora se è legittimo collegare all'insieme i dati frammentari, non è ammesso sostituire ai fatti una interpretazione che li contraddica, con il pretesto di una più profonda comprensione. Il rafforzamento della polizia non prelude certo al processo di dissolvimento dello Stato, né il richiamo all'ordine dei sindacati prepara l'avvento della società socialista. Così coloro che si fermano alla considerazione dei dati puri e semplici - organizzazione del potere, rapporto tra datori di lavoro e lavoratori, - sono sulla strada dell'eresia.

Nessuno sa fino a che punto l'autorità assoluta del partito giunge. Nell'epoca Zdanov-Stalin, Stalin deliberava circa le controversie relative all'eredità, formulava la teoria dell'arte, s'occupava di linguistica e enunciava la verità sul passato e sull'avvenire. La "verità storica" mai fu tanto ribelle a un'interpretazione letterale. Il nome di Trozskij è stato cassato dagli annali della Rivoluzione, e il creatore dell'Armata Rossa, è diventato retroattivamente un nonessere. I dialettici, responsabili del linguaggio riecheggiato dagli innumerevoli portavoce della propaganda, distinguono tra dottrina vera e propria, e ideologie utili a sedurre o conquistare una data classe o nazione. Nelle campagne per la pace ci si serve del metropolita, in vista di una lega delle chiese ortodosse. La dottrina respinge il nazionalismo e prevede una società universale senza classi.

Quando si tratta di controbattere l'aggressione hitleriana, si rispolverano i ricordi di Alexander Newskij o di Suvorov, si esaltano le virtù dei grandi russi. Trent'anni fa le conquiste delle armate zariste erano imperialistiche, oggi sono progressive, a causa della superiorità della civiltà introdotta dalle truppe russe, e dell'avvenire rivoluzionario promesso a Mosca. La missione unica, del popolo grande russo è un'ideologia usata a fini tattici dagli psicotecnici, oppure un elemento dottrinale? Incapaci di definire l'ortodossia, i fedeli si sottopongono ad una stretta disciplina verbale, e probabilmente si concedono una libertà alquanto ampia nel modo di pensare. M. C. Mixlosz³ ha, analizzato le modalità e i sistemi di giustificazione usati dagli intellettuali, ortodossi

o esitanti, nelle democrazie popolari. Gli intellettuali polacchi o della Germania Orientale hanno un'esperienza vissuta della realtà sovietica. Possono scegliere tra la sottomissione, una resistenza senza speranza, o l'emigrazione. In Occidente gli intellettuali sono liberi. I motivi dell'adesione e il contenuto della fede mutano da persona a persona: la comunità vera dei fedeli è quella della Chiesa cui appartengono, non quella dei pensieri o dei sentimenti. I veri comunisti ammettono che il partito bolscevico russo e i partiti che ad esso s'ispirano incarnano la causa del proletariato, la quale s'identifica con il socialismo. Tale atto di fede non esclude le più diverse interpretazioni. Ve chi pensa che il partito sia l'agente indispensabile di un'industrializzazione accelerata, e debba decadere con il miglioramento del tenore di vita; altri credono che il socialismo sia destinato a una diffusione universale e che l'Occidente sarà inevitabilmente conquistato o convertito, non perché sia moralmente o spiritualmente inferiore, ma perché è storicamente condannato. Altri ancora considerano essenziale l'espansione socialista, e i deliri ideologici un deplorabile accessorio dell'opera che la sola ragione dovrebbe costruire. Infine, v'è chi considera la "logocrazia" il segno dei tempi nuovi: le società meccanizzate, perduta la fede in Dio, saranno unite sotto il giogo di una religione secolare. Ottimisti o pessimisti, gente animata da un'attesa infinita o rassegnata a un destino inumano, tutti questi fedeli si trovano entro un'avventura che supera l'ambito individuale; di essa è responsabile il partito. Non ignorano i campi di concentramento, né l'assoggettamento della cultura, ma si rifiutano di infrangere il giuramento prestato all'impresa grandiosa.

L'uomo storico si ponga di fronte al proprio tempo in una prospettiva simile a quella dello storico di fronte al passato: i nostri pronipoti si sottometteranno, forse con riconoscenza; perché non imitare fin da oggi la saggezza dei nostri posteri? Tra il militante che accetta ingenuamente dal partito la verità quotidiana, e colui che sa vedere il mondo con obiettività, senza frapposti veli v'è un'infinita gamma, intermedia. Inafferrabile, siffatta ortodossia è nondimeno imperiosa e conquistatrice. Ingingantisce il prestigio delle idee marxiste con la possente presenza di una realtà: il partito è padrone dello Stato sovietico e di un impero immenso. Coloro che invocano le idee, e non chinano il capo di fronte al fatto suddetto, esitano sulla soglia, inclini ora a vituperare il fatto in nome dell'idea, ora a giustificare il fatto per

mezzo dell'idea. Lo stalinista non sa sempre a cosa esattamente crede, ma, crede massicciamente che il partito bolscevico o il praesidium siano investiti d'una missione storica. Tale credenza, poteva parer grottesca nel 1903, strana nel 1917, discutibile nel 1939. Da allora, l'ha consacrata il dio delle battaglie. Quale altro partito sarebbe degno d'incarnare la causa del proletariato mondiale?4

L'idealismo rivoluzionario

La coscienza dei rivoluzionari è mossa, in un primo tempo, da un impulso idealistico, che li pone in rivolta contro l'ordine costituito; in un secondo tempo, essi si trasformano in privilegiati; la vittoria li mette alla prova. La società, trascorso l'intermezzo di lirismo e di violenza, torna alla vita d'ogni giorno. Il regime costruito dai Bolscevichi, anche se non fosse stato accaparrato da Stalin, e non si fosse trovato a dover organizzare una potente industria, avrebbe deluso i fedeli. In Russia e fuori, l'opinione oscilla tra due atteggiamenti: da un lato la convinzione che il nuovo regime, fedele alla propria missione, progredisca nonostante tutto verso la propria meta; d'altro lato, la protesta che vuoi porre in luce il divario tra le promesse fatte dai profeti prima della conquista del potere, e lo Stato reale edificato dai burocrati. Dall'altra parte del sipario di ferro prevale il primo atteggiamento: la delusione non s'esprime in forma di rifiuto, ma di riserva mentale. Si cerca la giustificazione nella necessità politica, ci si rifiuta di identificare quest'ultima con l'ideale.

Nei paesi occidentali, e specialmente in Francia, tra gli intellettuali, il secondo atteggiamento è assai frequente. I rivoluzionari non staliniani pensano ad una rivoluzione che spazzi via il capitalismo con la stessa energia usata dallo stalinismo, ma evitando nel contempo la degenerazione burocratica, il dogmatismo massiccio, le persecuzioni poliziesche. Queste idee sono una variante del trotzkismo, se è lecito seguire a definire trotzkisti i marxisti che approvano integralmente gli eventi del 1917 e criticano, con varia intensità, alcuni aspetti del regime sovietico. I trotzkisti sono disposti a schierarsi dalla parte dell'Unione Sovietica in lotta, contro i paesi capitalistici. Ostili all'universo

borghese, che concede loro la libertà di vivere e di esprimersi, hanno nostalgia dell'altro universo, dal quale sarebbero spietatamente eliminati, ma che nella sua affascinante lontananza incarna i loro sogni e il destino del proletariato. Dopo l'affermazione della dittatura staliniana, i rivoluzionari non staliniani non hanno avuto alcuna cospicua funzione politica. Essi però sono in avanscoperta nei circoli intellettuali parigini; e gli esistenzialisti, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, hanno conferito una sorta di filosofica rispettabilità a un idealismo rivoluzionario che pareva già condannato a suo tempo dalla tragica vicenda di Trotskij e dal realismo staliniano. Razionalisti o cristiani, coloro che si pongono in un atteggiamento di rivolta si rifanno agli scritti giovanili di Marx, come un tempo i protestanti, non spiritualmente sazi dell'insegnamento della Chiesa, riprendevano a leggere i Vangeli.

Il Manoscritto del 1844, l'Introduzione alla critica della "Filosofia del Diritto" hegeliana, L'ideologia tedesca, contengono il messaggio originale addotto dagli esistenzialisti in un duplice intento: porsi in un atteggiamento di distacco rispetto al regime sovietico, e non rinunciare, nel contempo, alla critica del regime capitalistico. Humanisme et Terreur è la più sistematica esposizione di siffatto modo di pensare. I collaboratori di Esprit o di Les Temps Modernes hanno ripreso in svariate occasioni i temi che, per la maggior parte, implicano le tesi sviluppate dal Merleau-Ponty. Le elucubrazioni di Sartre attorno al proletariato costituiscono, in particolare, un momento della dimostrazione. La quale, nel suo nucleo essenziale, consiste in questo.

La filosofia marxista è vera, d'una verità definitiva; e ciò in un duplice senso. Ha infatti posto le condizioni indispensabili alla "umanizzazione" della società; ha indicato la strada imboccando la quale sarebbe possibile ottenere "la soluzione radicale del problema della coesistenza", ossia la via della rivoluzione proletaria.. Unica "intersubbieltività autentica", "classe universale", il proletariato dovrebbe costituirsi in partito, abbattere il capitalismo, e liberare tutta l'umanità liberando se stesso. Non sarebbe possibile, si dice, superare questa filosofia o tornarvi sopra; ma è lecito chiedersi se il proletariato, sotto la guida del partito comunista, sia veramente sulla via di adempiere alla missione assegnatagli dalla filosofia. Sussistono forti ragioni, si ammette, che autorizzano a porre in dubbio la fedeltà

dell'Unione Sovietica, nella fase storica staliniana, agli ideali dell'umanesimo proletario. Ma non v'è classe, né partito, né individuo, capace di sostituirsi al proletariato: il fallimento del proletariato significherebbe il fallimento dell'intera umanità. Così si può accordare una tregua di grazia al mondo sovietico, rifiutarla alle democrazie borghesi o capitalistiche, le quali riserbano a pochi i benefici della libertà e nascondono sotto ipocrite ideologie le violenze di fatto: colonialismo, disoccupazione, salari di fame. "A chi lo consideri da vicino il marxismo non è un'ipotesi qualunque, sostituibile un giorno con un'altra; ma è il puro e semplice quadro delle condizioni senza le quali non sarà possibile l'esistenza dell'umanità, nel senso di relazione reciproca degli uomini, né la razionalità della storia. Cioè non si tratta di una filosofia della storia, ma della filosofia della storia; rinunciare ad essa, significa fare una croce sopra la ragione storica. Non vi sarebbe, dopo di ciò, che vuoto sogno o avventura"⁵. È un passo rivelatore, straordinario per dogmatismo e ingenuità.

Esprime la profonda convinzione di moltissimi intellettuali di tutto il mondo: il marxismo s'identifica con la filosofia della storia, ed è definitivamente vero. In che cosa consiste tale verità definitiva, secondo il nostro autore? Non ha a proprio fondamento né il primato dell'economia, né un piano di sviluppo storico; ma si basa su due idee essenziali: è necessario prendere in considerazione le esistenze concrete nel valutare i sistemi economicopolitici; il mutuo riconoscimento umano è il carattere fondamentale della comunità propriamente umana.

Queste due idee sono accettabili a condizione di chiarire l'equivoco della prima, e di porre in luce il carattere formale della seconda. E vero che la critica delle ideologie risalente a Marx costituisce un'indiscutibile conquista della coscienza politica. Oggi ci si guarderebbe bene dal giustificare il capitalismo mediante lo schema della libera concorrenza perfetta, o i regimi parlamentari con quel principio illusorio che è l'autogoverno. Nondimeno non si può accettare il principio marxista, che la persona è nulla fuori della sua funzione sociale, che le relazioni interumane assorbono completamente l'esistenza di tutti e di ciascuno. Merleau-Ponty introduce la negazione della trascendenza e della vita interiore entro l'ambito d'una critica effettivamente valida. Avulsa da una filosofia, la nozione di riconoscimento non è più esatta né più concreta di quella di libertà. Quali sono le esigenze di tale

riconoscimento? E nel riconoscimento è ammessa l'etereogeneità individuale, e fino a che punto? Nessuna di queste domande ha trovato risposta in *Humanisme et Terreur*. L'idea e la parola riconoscimento provengono prima dalla filosofia hegeliana che dagli scritti giovanili di Marx. In Hegel il riconoscimento scaturisce dalla dialettica del padrone e del servo, della guerra e del lavoro. Ammettiamo che Merleau-Ponty riprenda tale dialettica e faccia assegnamento anche lui, per condurla a compimento sul progresso tecnico dello Stato universale.

Contrariamente a Marx, Merleau-Ponty non ha una concezione totale della storia. La critica marxista si sviluppò in funzione di un'idea della storia e dell'uomo, dommaticamente assunta come vera: la realtà non era conforme all'idea che l'uomo si era fatto di se stesso attraverso la filosofia, cioè hegelismo. Il problema di Marx concerneva il programma d'azione e i mezzi anziché lo scopo. Marx non ha speso la propria vita, in elucubrazioni filosofiche, ma nell'analisi dell'economia e della società con l'intento di porre in evidenza, tra la confusione dei fatti storici, il processo dialettico della ragione. Una fenomenologia, che descrive le esperienze dell'individuo e ignora se dall'evoluzione delle società scaturisca il progresso dell'intera umanità, deve dare un contenuto alla nozione al riconoscimento.

Altrimenti non è possibile giudicare in base a tal criterio il presente, né decidere circa l'avvenire. In tutte le società complesse v'è stata un'ineguale ripartizione del potere e delle ricchezze, si sono avute rivalità individuali e di gruppi per il possesso dei beni scarsi; potremmo dire, con il nostro autore, "la potenza degli uni e la rassegnazione degli altri". Se si vogliono eliminare radicalmente ineguaglianze e rivalità, se l'autorità degli uni non deve più fondarsi sulla rassegnazione degli altri, lo Stato postrivoluzionario esige una profonda trasformazione della condizione sociale di tutti. In tal senso il giovane Marx elucubrava circa la fine della distinzione tra soggetto e oggetto, esistenza e essenza, uomo e natura. Ma con ciò si sconfina dall'ambito del pensiero razionale, e non si fa altro che tradurre in linguaggio filosofia) il sogno millenaristico o la mistica aspettazione della fine dei tempi. Di contro è necessario, se si vuol restare fermi alla terra, precisare la struttura dello Stato e dell'economia capace di realizzare tale reciproco riconoscimento. Marx scriveva un secolo fa, nell'epoca in cui il proletariato moderno stava nascendo, le officine tessili erano il simbolo

dell'industria moderna, la società per azioni era appena agli albori. Potè così addossare la colpa di tutti i mali sociali alla proprietà privata e al mercato libero, attribuire incomparabili virtù alla proprietà collettiva e alla pianificazione, ma senza per questo potersi appellare all'esperienza.

Chi oggi volesse indicare nell'esigenza marxista di una "soluzione radicale del problema della coesistenza" il carattere essenziale della politica sovietica, farebbe come colui che volesse indicare nell'esigenza di evangelizzare i pagani la vera ragione delle conquiste coloniali. Come potrebbe la rivoluzione mutare d'un sol tratto la condizione del proletariato? Come potrebbe iniziare l'epoca del riconoscimento reciproco? Appena si passa dal piano filosofico al piano sociologico, si presentano due alternative. O si definiscono le istituzioni in rapporto a un'idea: se l'operaio che lavora per un privato è "alienato", l'alienazione avrà termine il giorno in cui tutti gli operai, grazie alla proprietà collettiva e alla pianificazione, saranno direttamente al servizio della comunità, ossia dell'universale. Ovvero si studia empiricamente la condizione degli uomini nei diversi regimi: tenore di vita, diritti, doveri, disciplina cui sono assoggettati, loro possibilità di elevazione. Siffatta alternativa ci riporta a quella di liberazione ideale e di liberazione reale, vale a dire di nuovo alla distinzione tra senso occulto e senso volgare. In senso occulto, non vi son più classi in Russia, giacché tutti i lavoratori sono salariati, compresi i capi e, per definizione, lo sfruttamento è abolito. In senso volgare, i regimi differiscono per gradazioni, non per natura; ogni società comporta un certo grado d'ineguaglianza, un determinato tipo di potere, e l'umanizzazione della vita collettiva non sarà mai del tutto realizzata. Quale di queste alternative è accolta dal Merleau-Ponty? Egli da una risposta di tipo occulto, utilizzando non un solo criterio, ma tre: economia collettivizzata, autonomia delle masse, internazionalismo. Purtroppo, su tre, due di questi criteri son troppo vaghi perché vi si possa fondare un qualsiasi giudizio. Le masse non sono mai completamente passive, né la loro azione è mai del tutto autonoma. Le masse che applaudivano Hitler, Mussolini o Stalin subivano una propaganda, non una pura e semplice violenza. La dominazione dell'Europa orientale da parte dei partiti comunisti, grazie all'occupazione dell'Armata Rossa, è un'espressione fedele o una caricatura dell'internazionalismo? Accogliendo dommaticamente un pregiudizio sull'intelligenza il

filosofo postula che la proprietà privata dei mezzi di produzione è incompatibile con il riconoscimento reciproco degli uomini. Come tanti pensatori d'avanguardia, ingenuamente approva le audacie di ieri e ignora che l'esperienza ha in gran parte eliminato l'importanza ideologica dell'opposizione dei due tipi di proprietà, allorché si tratta di grandi imprese industriali. Le corporazioni americane non sono meno distanti che le officine sovietiche da ciò che Marx, sotto il nome di proprietà privata, poneva in stato di accusa. Ancor meno i criteri del Merleau-Ponty sono in grado di porre in luce la non coincidenza di idealismo rivoluzionario e di realtà sociale nella fase staliniana: il consolidamento delle ineguaglianze, l'uso ininterrotto del terrore, l'esaltazione nazionalistica non appartengono all'ordine dei valori che la rivoluzione era intesa a promuovere. Servendosi di un nuovo dogmatismo, il filosofo trae una conclusione paradossale da siffatti dubbi e incertezze. Come condannare l'Unione Sovietica? Il fallimento della sua impresa significherebbe il fallimento del marxismo, dunque della storia.

Ammiriamo questo modo di pensare, tipico dell'intelligenza. Si parte dal riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, si passa al fronte rivoluzionario, si attribuisce al proletariato, e ad esso solo, la capacità rivoluzionaria, si aderisce implicitamente alla pretesa del partito comunista di rappresentare esso solo il proletariato, e quando infine si osserva delusi l'opera del regime staliniano, non si pone in discussione nessuno dei precedenti passaggi ideologici, non si discute più sul riconoscimento né sulla missione del proletariato, né sulla tecnica politica bolscevica, né circa il potere sovrano che la pianificazione totale esige. Se una rivoluzione, compiuta in nome del marxismo, degenera in tirannia, la colpa non sarà di Marx né dei suoi interpreti. Avrà avuto ragione Lenin, e anche Merleau-Ponty, ma la Storia avrà avuto torto, o meglio non vi sarà più storia, e il mondo è un caos senza senso. Perché la prova suprema, del marxismo ad un tempo e della Storia, dovrebbe aver luogo a metà del secolo XX, e indentificarsi senz'altro con l'esperienza sovietica? Se il proletariato non si costituisce in classe universale e non si accolla il destino degli uomini, perché non ammettere che i filosofi hanno fallato attribuendo agli operai delle fabbriche una missione univoca, invece di perdere ogni speranza nell'avvenire? Perché l'umanizzazione" della società non

dovrebbe esser considerata opera collettiva e mai totalmente compiuta, dell'umanità, che è incapace di eliminare lo scarto tra il reale e l'ideale, e nello stesso tempo non sa rassegnarsi ad esso? Perché la conquista del potere da parte di un dato partito, che monopolizza lo Stato dovrebbe costituire il primo passo necessario di questo compito indefinito? Si ricade così nell'errore, la cui perentoria denuncia è dovuta a Marx: quello che fa giudicare le società in base alle loro ideologie, e non in base alle condizioni reali che esse offrono agli uomini. "È un merito stabile del marxismo e un passo in avanti della società, occidentale l'aver insegnato a porre le idee a confronto con i processi sociali da esse animati, le nostre opinioni con quelle altrui, la morale con la politica". Non si potrebbe dir meglio. Ma perché dovremmo sottrarre al confronto i rivoluzionari?

Processi e confessioni

I grandi processi che portarono alla condanna dei compagni di Lenin nel 1936-1938, e che si sono ripetuti negli stati satelliti dopo la condanna di Tito, appaiono a parecchi osservatori occidentali come simboli dell'universo staliniano. Confermano l'ortodossia di contro alle eresie, simili in ciò ai processi dell'Inquisizione. In tale religione storica dell'azione, l'ortodossia riguarda l'interpretazione degli avvenimenti passati e futuri, e le eresie s'identificano con le deviazioni, deficienze di disciplina o errori di condotta. Qualsiasi deviazione di fatto è ad un tempo eresia e scisma: la religione materialistica infatti non ammette vita interiore, purezza di cuore o buone intenzioni. Siffatti processi, checché se ne dica, non sono misteriosi. Abbondanti testimonianze ci hanno riferito come furono ottenute in generale le confessioni. Il fisico Weissberg, l'oppositore polacco Stypolskij, l'americano Vòegeler, tra tanti altri, hanno raccontato minutamente le loro avventure.

Hanno descritto i metodi con i quali comunisti e non comunisti erano costretti a confessare delitti non commessi, al tempo della grande purga 1936-1937, verso la fine della guerra a Mosca, sotto la repubblica popolare ungherese a Budapest; e si trattava di accuse talvolta inventate di sana pianta, tal'altra di distorsione d'atti reali artificiosamente

considerati delitti, ma in sé e in rapporto agli imputati non delittuosi. La tecnica delle confessioni non ammette che vi sia nell'accusato un sentimento, anche confuso, di colpa, o una solidarietà giuridica tra il giudice istruttore e il colpevole. Detta tecnica fu applicata a noncomunisti, socialisti democratici e ingegneri stranieri, prima di essere usata nei riguardi degli oppositori caduti in disgrazia, all'origine essa viene giustificata con banali considerazioni d'opportunità. Si cerca di convincere le masse che i partiti rivali sono composti di gente senza fede né legge, che non indietreggia di fronte a nulla pur di saziare, l'odio o l'ambizione; si cerca di convincerle che le potenze capitalistiche stanno in agguato contro la patria dei lavoratori, che le cause degli ostacoli dell'edificazione socialista vanno attribuite agli avversari e ai loro maneggi. Non il solo governo sovietico si dà alla ricerca di capi spiatori, tutti i popoli in pericolo o colpiti dalla sconfitta hanno sempre gridato al tradimento.

Le confessioni rendono più perfetta siffatta tecnica secolare; la vittima sopra la quale deve concentrarsi la collera delle folle ammette spontaneamente d'esser colpita da un giusto castigo. Tale spiegazione non è esclusa nel caso degli Zinoviev, Kamenev, Bukharin. La causa della rivoluzione e della patria non si distingue più dalla cricca staliniana, allorché gli eroi di ieri confessano d'aver complottato contro il partito, disposto o compiuto atti di sabotaggio e attentati terroristici, e infine intrecciato relazioni con la polizia del Terzo Reich. Tutti i processi abbisognano di una giustificazione conforme al fine proposto; la necessità della propaganda governativa. I mezzi con i quali si ottengono le confessioni sono, nella varietà dei casi, analoghi, e sono adatti alla personalità degli accusati; ora sono di carattere psicologico, ora fisico. Minacce e promesse sono dosate scientificamente. Le torture più raffinate sono ispirate a principii elementari: una semplice arte - avrebbe detto Napoleone - che sta tutta nel modo in cui la si mette in pratica. Perché si fanno tante indagini su questo argomento in Occidente? Accantoniamo la funzione politica delle epurazioni nel regime sovietico; vi sono altri due temi che esigono riflessione. Provano forse gli accusatori la sensazione d'imporre, come gli inquisitori ecclesiastici, la confessione della verità, pur mediante l'uso della violenza? E questa verità non è di ordine sovrareale, se i fatti addotti non sono materialmente esatti? D'altro canto, non provano gli

accusati la sensazione di essere rei, non nel senso letterale, secondo il quale Bukharin dovrebbe aver tramato l'uccisione di Lenin, e Zinoviev si sarebbe abboccato con emissari della Gestapo; bensì nel senso più sottile, secondo il quale tanto agli occhi del giudice che a quelli dell'imputato l'opposizione al regime equivale senz'altro al tradimento?

Non c'interessa esaminare la psicologia dei Vecchi Bolscevichi, né analizzare i fattori psicologici in gioco dovuti alla costrizione, all'oscura coscienza di colpa, o al desiderio di servire per l'ultima volta il partito (al modo dei kamikaze nipponici). C'interessa rintracciare e porre in luce, a proposito di questo caso privilegiato, gli equivoci dell'inafferrabile ortodossia e dell'idealismo rivoluzionario, la rappresentazione del mondo storico, comune ai chierici e ai fedeli, e fonte dei loro analoghi errori.

Staliniano ortodosso sarebbe colui che crede, parola per parola, alle deposizioni degli imputati o all'atto d'accusa? Ma esiste siffatto ortodosso? Non lo s'incontra, certo alla sommità della gerarchia. Stalin stesso, i suoi collaboratori, i giudici, non ignorano che le confessioni non sono spontanee e i fatti sono falsati. I militanti del partito, che hanno già esperienza di precedenti epurazioni, ed hanno preso parte alla preparazione dell'atto d'accusa, contro i loro amici, o assistito alla preparazione dell'atto d'accusa contro loro stessi, è difficile si facciano ancora. Illusioni circa la veridicità di quelle ammissioni, le quali si sostengono a vicenda, ma non sono suffragate da alcuna prova concreta. I fatti addotti son tali, piuttosto, da stimolare lo scetticismo: strani terroristi che hanno fondato circoli ma non compiuto attentati, sabotatori che dirigevano interi settori dell'industria ed hanno agito da guastatori. È da credere che il Russo medio non bolscevico, che si sottomette al regime esistente, prenda alla lettera questi romanzi gialli? E ammetta volta a volta, che i medici del Kremlino sono assassini in camice bianco, poi che sono stati ingiustamente accusati? È pensabile una tale credulità, la si può osservare anche in certi francesi; ma dubito che sia un fatto consueto. Se lo fosse, la tecnica dei processi non sarebbe più facilmente intelligibile. Se i Russi credono alle deposizioni, sono pronti a credere a qualunque cosa; inutile darsi da fare per convincerli. In ogni caso la caratteristica dell'ortodosso non è di pigliare alla lettera tutte le confessioni: secondo tale definizione lo stesso Stalin

non sarebbe stato un ortodosso, e coloro che sono iniziati alla verità esoterica sarebbero esclusi dall'ortodossia.

Salvo a cadere nel cinismo assoluto, i circoli interni del partito debbono far ricorso ad un'interpretazione analoga a quella espressa da Victor Serge ne *L'Affaire Toulaev*, divulgata e svolta dal Koestler in *Lo zero e l'infinito*, ripresa in linguaggio fenomenologico esistenziale dal Merleau-Ponty in *Humanisme et Terreur*, benché in violenta polemica col Koestler⁶. I principii di questa interpretazione sono semplici: il giudice non ha torto di considerare l'oppositore un traditore; l'oppositore, dopo essere caduto in disgrazia, può essere disposto a dar ragione al rivale che l'ha abbattuto. Il ragionamento che mena alla prima proposizione è quello di tutti i rivoluzionari, e vale inevitabilmente durante tutti i periodi di parossismo. Chi si separa dal partito e dall'uomo che incarna la causa, passa nel campo nemico e lavora per la reazione. Bukharin, contrastando la collettivizzazione dell'agricoltura, forniva argomenti ai contadini che si rifiutavano di entrare nel colcoz, aiutava coloro che sabotavano il programma del governo, si metteva d'accordo di fatto con i nemici che tentavano di fiaccare dall'estero la patria della Rivoluzione. La logica dell'opposizione lo portava a difendere o a restaurare il capitalismo nelle campagne. Agiva come se agisse nell'interesse della reazione, e poiché ai politici si chiede di render conto delle azioni e non delle intenzioni loro, tradì obbiettivamente il partito, e quindi il socialismo.

I Bolscevichi usano questo metodo, cosiddetto delle "identificazioni a catena", con tanto maggior favore, in quanto tengono a distinguersi dagli altri rivoluzionari mediante il loro culto del partito. Il valore assoluto attribuito al fine supremo, la società senza classi, s'incarna nel partito. Staccarsi da questo, anche con atti e parole, se non nell'intenzione, vuol dire commettere l'errore massimo. Il compagno di Lenin, eliminato attraverso la lotta delle fazioni, non è incapace di aderire sinceramente a questo modo di ragionare. Forse continua a pensare che la collettivizzazione si sarebbe potuta fare in un altro modo, ma non ha ormai alcuna base propria, non ha più prospettiva. Salvo a riesaminare tutto il suo sistema di pensiero l'identificazione a catena che va dal socialismo a Stalin, passando attraverso il proletariato e il partito - deve accettare il verdetto della Storia, che ha deciso a favore di colui, ch'egli seguita a detestare in fondo al suo cuore. Forse,

"capitolando ", non prova la sensazione di rinunciare alla propria dignità o di cedere per debolezza.

Non c'è vita interiore, giustizia divina, Storia, senza la Rivoluzione, né Rivoluzione al di fuori del proletariato organizzato dal partito, né v'è infine partito fuori della direzione stalinista. Rinnegando la propria opposizione, il rivoluzionario non resta fedele, in profondo, al proprio passato? Siffatta interpretazione sottile, sopra la quale è agevole fare mille variazioni, è del resto comune ai chierici e ai fedeli. In che cosa si distinguono questi da quelli? A mio avviso, per questi tre punti fondamentali.

1° L'ortodosso non ignora spesso volte che i fatti sono falsati, ma non ha mai il diritto di ammetterlo pubblicamente. Si piega e si deve piegare ad un linguaggio disciplinato dall'alto. L'idealista si riserva il diritto di definire i processi "cerimonie di parole" e di dire più o meno apertamente che i fatti sussistono soltanto negli atti d'accusa e nelle confessioni. Questa differenza ha un significato generale.

L'ortodosso dentro di sé sa dell'esistenza dei campi di concentramento; a parole conosce solo i campi di rieducazione. Diciamo ancora che il primo conosce soltanto i fatti tradotti nel vocabolario politico, l'altro conosce i fatti puri e semplici.

2° L'ortodosso non è più sicuro dell'idealista per quanto riguarda gli avvenimenti particolari. Approva senza fiatare l'eclisse di Trotskij, eliminato dal suo rivale trionfante dagli annali rivoluzionari. Non ha dubbi riguardo alle grandi linee della storiografia imposta dal partito. Le grandi linee, secondo i militanti, sono più o meno sviluppate o precise. Ma comprendono sempre i soliti elementi essenziali: la funzione del proletariato e l'incarnazione di esso nel partito, la lotta di classe, le contraddizioni del capitalismo, la fase imperialistica e l'inevitabile sbocco alla società senza classi (ciascuno di questi elementi si presta a molteplici versioni). La storia del partito bolscevico russo e dei partiti fratelli è davvero storia sacra. Il piccolo nordcoreano impara a scuola, con compunzione, i conflitti di tendenza all'interno del partito comunista bulgaro⁷.

Il partito ricostruisce eventualmente gli episodi del passato per renderne più chiaro il senso ai profani, o perché ne ha afferrato il senso vero in ritardo. Insomma, la storia fatta secondo i dettami del partito è vera, d'una verità sovraordinata alla verità materiale dei fatti. L'idealista

si augura che quella storia sia vera, ma non ne è certo. Accorda all'Unione Sovietica una tregua di grazia, perché l'Unione Sovietica s'ispira alla sola dottrina che dà un senso alla Storia. Siccome si permette di osservare i fatti veri e propri, ne vede alcuni che non corrispondono alla sua aspettativa. Per lui, se il partito dice il falso, non v'è avvenire per l'umanità; ma da ciò non deduce la certezza che il partito dica la verità. Forse nella storia non si dà dunque verità. Il dubbio dell'ortodosso verte sui particolari; quello dell'idealista concerne anche l'essenziale. L'ortodosso tende ad ampliare il più possibile l'oggetto della propria fede, a collegare incidenti e accidenti alle grandi linee dell'avventura. Si augurerebbe che le iniziative degli individui, le azioni dei gruppi, le peripezie delle battaglie fossero messe in rapporto con la dialettica delle classi e delle forze economiche.

Tutti gli avvenimenti dovrebbero trovare il loro posto giusto nel tessuto della storia sacra, che ha per centro dinamico il partito. Gli avversari interni ed esterni del partito agirebbero, secondo lui, per certe ragioni conformi alla logica della lotta, che è un tutto unitario. Così il caso non avrebbe più ragion d'essere e Slanskij sarebbe stato necessitato a tradire in forza delle sue origini borghesi. L'idealista, ammette implicitamente il dislivello tra le "grandi linee" della storia e gli avvenimenti contingenti. In ultima analisi, bisogna credere che la Storia finirà bene, altrimenti il mondo cadrebbe in un "caos senza senso". In attesa di questa conclusione felice, l'uomo rischia d'essere indotto in tentazione dalle circostanze. Qual è, momento per momento, la linea giusta da seguire? Nessuno saprebbe dirlo con certezza, e la decisione presa oggi in perfetta buona fede può esser considerata domani un delitto. Ora, le intenzioni non hanno alcun valore: domani, sarei senza diritto d'appello contro una condanna pronunciata dalla Storia.

Il dogmatismo, sincero o verbale, dell'ortodosso, minaccia sia il non-comunista, sia il deviazionista o il rinnegato. Se l'ortodosso ha il monopolio della verità universale, perché non dovrebbe costringere il pagano a professare la nuova fede? Questa professione di fede prende forma d'autobiografia, scritta dall'incredulo, al quale vengono imposte le categorie e il vocabolario del credente (siccome la dottrina nega la vita interiore, la confessione verte sul comportamento). L'ingegnere americano Vøegeler, nelle prigioni di Budapest, racconta il proprio

passato, e così i padri Gesuiti il loro nelle prigioni cinesi. Gli uni e gli altri debbono ripensare tutta la loro esistenza secondo le categorie del loro carceriere, e ciò è sufficiente per porli in istato di colpevolezza.

Affinchè tale colpevolezza, non sia offuscata dal menomo dubbio, sono costretti ad aggiungere altri fatti inventati di sana pianta: l'ingegnere ha avuto contatti con il colonnello dei servizio segreto prima di partire dagli Stati Uniti, i sacerdoti hanno partecipato a complotti imperialistici, le suore di carità sono accusate di "aver fatto morire i figli dei proletari cinesi". L'idealista non spinge la logica del sistema fino a tali assurdi orrori. E tuttavia la tesi dell'idealista, quale l'ha presentata il Merleau-Ponty, è parsa più accettabile di quella dell'ortodosso. Sebbene i critici abbiano per la maggior parte frainteso l'argomentazione del filosofo, l'indignazione (in senso filosofico, beninteso) mi par giustificata.

Di una pretesa giustizia rivoluzionaria

V'è, sempre da meravigliarsi del fatto che un pensatore manifesti la propria indulgenza nel confronti d'una società che non lo tollererebbe, la propria intransigenza contro una società che gli rende onore. L'elogio del fanatismo da parte di chi non è fanatico, una filosofia imperniata sull'engagement che non s'impegna, ma si limita ad analizzare l'engagement altrui: tutto ciò produce un curioso stridore. Soltanto una società liberale tollera l'analisi dei processi al modo usato da Merleau-Ponty, Vietor Serge, Koestler: l'indifferenza manifestata nei riguardi del liberalismo, se non è ispirata alle massime sublimi di Cristo, equivale a una specie di rinnegamento. Non v'è da fidarsi di coloro che affettano di non credere al valore delle proprie azioni.

Perché il filosofo ragiona come se la libertà, senza la quale sarebbe condannato al silenzio o ridotto all'obbedienza non avesse alcun pregio per lui? L'intera interpretazione della storia, definita marxista da Merleau-Ponty e impostata sulla speranza d'una soluzione radicale, si basa su una data teoria del proletariato. Ora, questa teoria del proletariato, già del tutto astratta in sé, viene allegata in riferimento a rivoluzioni avvenute in paesi precapitalisti, nei quali il proletariato

rappresentava una ristretta minoranza della popolazione. Perché la rivoluzione cinese, guidata da intellettuali che inquadrano le masse contadine, offre la prospettiva d'una "coesistenza umana" già realizzata a metà dal proletariato attuale? I confronti tra i due tipi di regimi sembrano condotti con involontaria malafede. Il regime sovietico ottiene il beneficio dell'indulgenza per principio, come abbiamo visto, sotto il pretesto che tende ad "una soluzione radicale".

L'atteggiamento simboleggiato dalla formula "due pesi, due misure", difficilmente accettabile se si è certi che l'uno dei due settori realizzerà un giorno la verità, diventa del tutto insopportabile quando v'è esitazione nell'affermare la fedeltà dello Stato sovietico alla vocazione rivoluzionaria. È giusto rammentare la serie di atti violenti di cui la storia dell'Occidente è intessuta, come del resto la storia di tutte le società; ma bisogna anche porre a confronto i procedimenti costringitivi attualmente impiegati, o implicitamente sottintesi, da ciascun tipo di regime. Di quali libertà dispongono i cittadini sovietici e di quali altre gli abitanti dell'Occidente? Se la soppressione delle libertà fosse veramente compensata da altri meriti del regime sovietico, il rapido accrescimento economico ad esempio, sarebbe necessario dirlo e dimostrarlo. Di fatto, il filosofo si contenta dell'argomentazione elementare.

Tutte le società portano con sé ingiustizie e violenze; le società sovietiche in misura forse maggiore, per ora; ma la grandezza del fine ne preclude la condanna. E vero che si può e si deve perdonare ad una rivoluzione i delitti, che, commessi da regimi già forti, sarebbero ingiustificabili; ma quanto a lungo sarà valida la scusa della rivoluzione? Se la legge dei sospetti, di puro stile robespierriano, è ancora in vigore trent'anni dopo l'avvento al potere, quando verrà abrogata? Il perpetuarsi del terrorismo nel corso di parecchi decenni suggerisce questa domanda: fino a che punto il terrorismo è legato, non alla Rivoluzione in sé, ma all'ordine sociale che da quella è scaturito? Il metodo dell'identificazione a catena, grazie al quale l'opposizione può diventar tradimento, mantiene inevitabilmente il terrore. Merleau-Ponty dedica parecchie pagine a spiegare ciò che Victor Serge e Koestler avevano già spiegato, e che non è affatto misterioso: l'oppositore agisce in determinate circostanze come nemico del partito e, in conseguenza, diventa traditore della causa agli occhi dei dirigenti. Ma siffatta

identificazione di oppositore e traditore precluderebbe, al limite, qualsiasi opposizione. Georges Clemenceau mina l'autorità del governo con la sua critica, ma una volta salito al potere porta avanti la guerra fino alla vittoria. I Bolscevichi hanno sempre usato due formule, l'una che esige la compattezza assoluta, l'altra che incoraggia i contrasti ideologici e di tendenza, destinati a rinvigorire il partito (Lenin usava volentieri la seconda formula quando correva il rischio d'esser messo in minoranza. Quando va applicata l'una, e quando l'altra? Nel 1917 non furono accusati di tradimento né Stalin, che prima dell'arrivo di Lenin aveva assunto un atteggiamento moderato, né Zinoviev e Kamenev, che non avevano appoggiato il colpo di Stato di Ottobre. Non furono obbligati a confessare d'essere stati pagati da Kerenskij o dagli alleati. Il sistema d'identificazione a catena giunge all'anello estremo, logico e assurdo, soltanto quando il conflitto delle tendenze s'è dissolto, o almeno s'è arenato sulle secche della burocrazia; forse quando un uomo solo, padrone della polizia, dominatore del partito e dello Stato, ha in propria totale discrezione la vita e l'onore di milioni d'uomini.

Ciò che suscita indignazione, checché il filosofo ne pensi, non ch'egli abbia tradotto in linguaggio fenomenologicoesistenziale le vecchie formule delle sette rivoluzionarie o terroriste - chi non è con noi è contro di noi, ogni opposizione è tradimento, la minima deviazione conduce al campo avverso -ma che gli appaia normale il perpetuarsi del metodo terroristico, in un momento in cui il complesso ideologico, amministrato dal partito, reca a compimento l'opera di repressione dei vinti e l'esaltazione dei vincitori. Dal momento in cui l'interprete della Storia è diventato segretario generale del partito e capo della polizia, la nobiltà della lotta e del rischio è cancellata. I potenti vogliono essere anche araldi della verità. Il cesarpapismo ha sostituito il terrore: in questa religione senza anima, gli oppositori diventano davvero eretici, peggiori dei delinquenti comuni. Si ammette che, in periodo rivoluzionario agli imputati vengano negate le garanzie accordate loro in tempi normali. S'intende che Robespierre elimini Danton prima di essere eliminato da lui, e che, in entrambi i casi, i tribunali eccezionali traducano in un giudizio la volontà d'una fazione.

Il travestimento in forma giuridica di decisioni extragiuridiche sembra rispondere alla preoccupazione di mantenere un'apparenza di legalità e di continuità nei sovvertimenti dello Stato. I tribunali di

liberazione furono costretti a dimenticare che il governo di Vichy era legale e probabilmente legittimo negli anni 1940-1941. La Corte suprema, per potersi considerare in grado di giudicare il maresciallo Pétain, dovette sopprimere retroattivamente la legalità del regime di Vichy, e ripensare, dando loro un nuovo significato, le azioni del Maresciallo, in conformità del sistema politico giuridico del gaullismo vincitore. Non è contestabile che ogni forma giuridica stabilisca una certa ripartizione dei beni e del potere.

Ma ciò non implica necessariamente che la giustizia liberale sia complice del capitalismo, e che l'iniquità di questo invalidi quella. Ciò che il filosofo definisce giustizia liberale è il diritto elaborato nel corso dei secoli, con la rigorosa definizione dei delitti, il riconoscimento del diritto di difesa all'imputato, la non-retroattività delle leggi. L'essenza della giustizia scompare con la sparizione delle forme liberali: la giustizia rivoluzionaria è la sua caricatura. Bisogna forse ammettere che in certi casi i tribunali eccezionali sono inevitabili, ma non si debbono assolutamente presentare i procedimenti dei tempi eccezionali come elementi costitutivi d'un'altra giustizia, dal momento che sono la pura e semplice negazione della giustizia. Se il potere costituito si prevale della giustizia rivoluzionaria, non v'è più sicurezza per nessuno, e la dialettica delle confessioni mena alla grande epurazione, alle confessioni di migliaia di persone che ammettono d'aver commesso delitti immaginari. Rivoluzione e terrore non sono incompatibili con l'ideale umanistico; rivoluzione permanente e terrorismo eretto a sistema lo sono. Lo scopo della violenza comunista diventa meno importante del carattere organico, costante, totalitario, assunto dalla violenza quando è posta al servizio non dei proletari, ma dei dirigenti del partito, ossia dei privilegiati. Una siffatta mentalità, comune agli ortodossi e agli idealisti, porta con sé la consacrazione del verdetto della Storia.

Immaginiamo Trotskij al posto di Stalin: le parti di traditore e di giudice sarebbero capovolte. Solo il successo, nell'ambito del partito, decide circa le rivalità delle diverse correnti. Il vincitore è convinto d'esser nel giusto. Sia; ma perché il filosofo dovrebbe accogliere tal pretesa? Pur ammettendo la medesima prospettiva d'insieme sulla Storia, non sarebbe stato possibile collettivizzare l'agricoltura evitando deportazioni e carestie? Chi nel 1929 denunciava le possibili

conseguenze, in seguito effettivamente verificatesi, del metodo intrapreso dalla direzione del partito, non è contraddetto dal successo finale dell'opera, salvo a proclamare una volta per tutte che il "costo umano" del successo non entra nel conto⁸. Ad ogni istante è possibile interpretare in differenti modi le medesime azioni umane, a seconda che ci si rifaccia alle intenzioni dei protagonisti di esse, alle circostanze storiche, o alla concreta connessione degli avvenimenti. Se si trascurano le intenzioni dei protagonisti, come è bene fare in politica, è possibile trovare altre interpretazioni ancora, a seconda che ci si collochi con l'immaginazione nell'istante della decisione, o, che, inversamente, s'interpreti la decisione alla luce delle sue ulteriori e lontane conseguenze, realizzate nel frattempo. Grande uomo è colui che resiste al giudizio dell'avvenire a lui ignoto. Ma lo storico tradirebbe l'etica professionale se risalisse indefinitamente il corso del tempo. L'opera di Bismark non è condannata dalla tragedia del III Reich.

Questo metodo di valutare la storia diventa scandaloso, a fortiori se un tribunale di uomini vivi se ne serve contro altri uomini vivi. L'interpretazione della prospettiva del vincitore in base al suo successo dà luogo alle peggiori ingiustizie. L'errore diventa retroattivamente tradimento⁹. Nulla di più falso: la valutazione morale o giuridica d'un atto non viene modificata dal corso ulteriore degli eventi. I meriti e i demeriti degli uomini che hanno imposto l'armistizio del 1940 non si distinguono dai loro moventi. Se si vogliono ignorare le intenzioni si dovranno considerare i vantaggi e i rischi dell'armistizio, i vantaggi e i rischi della decisione contraria, quali apparivano nel 1941. Chi credeva che l'armistizio giovasse alla Francia, senza danneggiare la causa degli alleati, ha probabilmente errato.

Il suo errore non è stato trasformato in tradimento dalla vittoria degli alleati. Chi voleva l'armistizio per risparmiare sofferenze al paese o per prepararvi la resistenza, non era traditore e non lo è diventato. Chi voleva l'armistizio per far sì che la Francia passasse nel campo nazista, era un traditore nei confronti della Francia tanto del 1939 che del 1945. Se la Germania avesse vinto, sarebbero stati considerati traditori i gaullisti e avrebbero legiferato i collaborazionisti? Certo, così sarebbe avvenuto. Collaborazionisti e gaullisti volevano due Francie diverse, incompatibili; la scelta tra le due, era affidata ad armi straniere. Gli eventi erano chiamati a far da giudice¹⁰. Gli uni e gli altri hanno

accettato tal giudice che, del resto, giudica in linea di fatto piuttosto che in linea di diritto. Quando s'intraprende una lotta senza quartiere si parli di forza, non di diritto. I combattenti hanno sempre avuto inclinazione a interpretare il comportamento altrui nell'ambito del proprio sistema percettivo. Se il collaborazionista avesse pensato come De Gaulle, sarebbe stato evidentemente ignobile. Prender atto dell'incertezza delle decisioni prese, della molteplicità delle possibili prospettive circa l'avvenire ignoto, non vuol dire sopprimere i conflitti insolubili né venir meno agli impegni, ma accettarli senz'odio, senza negare l'onore dell'avversario.

Ortodossi e idealisti cominciano con il distinguere l'atto dall'attore, dalle sue intenzioni e dalle circostanze; lo collocano nell'ambito della loro interpretazione degli avvenimenti. Postulano un valore assoluto del loro scopo; perciò la condanna che colpisce tutti gli altri, o i vinti è senza appello. Si cominci con il risalire al momento della decisione, e si consideri la situazione storica: sarà così ridotto il margine d'arbitrarietà dell'interpretazione. Si confessi l'ignoranza riguardo al fine, la legittimità parziale delle cause contraddittorie: sarà così possibile attenuare i rigori d'un dogmatismo che pretende di giudicare in nome della verità. Chi pretende di formulare un verdetto definitivo è un ciarlatano. O la Storia è il tribunale supremo, e non emetterà nessuna sentenza senz'appello, se non alla fine dei giorni; oppure la coscienza (o Dio) giudica la Storia, e il futuro non ha, maggior autorità del presente. Trent'anni fa la principale corrente ideologica dell'Unione Sovietica si proponeva di analizzare, in nome del marxismo, l'infrastruttura sociale, lo sviluppo delle forze produttive e delle lotte di classe. Ignorava eroi e battaglie, dava, ragione di essi adducendo forze profonde, impersonali, inesorabili. Da allora si sono di nuovo riammessi generali, nazioni, guerre. Si tratta in un certo senso, d'una reazione benefica. La risurrezione integrale del passato non deve trascurare né il determinismo delle macchine, né le iniziative delle persone, né le particolari connessioni dei fatti, né gli eventi bellici. Ma nella storiografia comunista la narrazione degli avvenimenti da luogo ad uno strano mondo, in cui tutto è spiegato da una logica irreal e implacabile.

Gli avvenimenti particolari debbono essere sistemati nel contesto di una storia dominata dal determinismo delle forze di produzione, della lotta di classe, delle ambizioni nazionalistiche e imperialistiche. Ad

ogni individuo è attribuita una funzione conforme alla sua situazione sociale, ogni episodio viene trasformato in espressione di un conflitto o di una necessità previsti dalla dottrina. Nulla è accidentale e tutto ha un significato. I capitalisti, una volta per tutte, obbediscono alla loro essenza; Wall Street e la City tramano contro la pace e contro il paese del socialismo. Il mondo delle confessioni, caricatura del mondo storico dei comunisti, è quello delle lotte di classe e dei servizi segreti.

Capitalismo e socialismo non appaiono più come astrazioni; s'incarnano in partiti, individui, sistemi burocratici. I missionari occidentali in Cina sono emissari dell'imperialismo. Gli uomini sono ciò che fanno. Il significato dei loro atti si fa manifesto nell'interpretazione che il detentore della verità ne dà. Non si fa il male involontariamente, si potrebbe dire capovolgendo la formula socratica; non perché le intenzioni dei non comunisti siano perverse, ma perché non hanno nessun valore. Soltanto il socialista, che conosce l'avvenire, conosce il senso di ciò che fa il capitalista, e si rende conto obiettivamente, vuole il male che effettivamente produce. Nulla impedisce finalmente di imputare ai colpevoli gli atti che illustrano l'autentica essenza della loro condotta: terrorismo o sabotaggio. Si era partiti dalla dialettica hegeliana, si arriva al romanzo giallo: intruglio non sgradito agli intellettuali, anche ai più geniali. Il caso, l'inintelligibile, danno loro fastidio. L'interpretazione comunista non vi cade mai. I logici perderebbero tempo a rammentare che una teoria, che si sottrae alla confutazione, esce con ciò stesso dal campo della verità.

Note

1 Si e' reso con Chierici e più oltre con ortodossi l'espressione homes d'ebelis (l'elite dirigente o machiavellica del Partito Comunista, fedele alla causa per dedizione assoluta). Con fedeli e poi con idealisti l'espressione homes de foi (i comunisti mistici ignari della tattica del partito e disposti a scandalizzarsi per le rivelazioni dei crimini commessi dagli uomini d'azione) N.D.T.

2 A nostro avviso l'imperialismo e' una caratteristica di ogni stato che si sforzi di sottomettere i propri vicini e di instaurarvi con la forza il suo sistema politicoistituzionale. Invece per i comunisti solo gli stati capitalistici possono essere imperialistici: la diffusione del socialismo sovietico anche a mezzo dell'Armata Rossa non e' una forma di imperialismo.

3 La pensè cative Parigi 1953.

4 Basterebbe osservare che non vi e' proletariato mondiale ne' causa del proletariato mondiale per dissipare la confusione.

5 Merleau-Ponty, Humanisme et Terreur p.165.

6 Merleau-Ponty accusa Koestler d'essere un cattivo marxista, di concepire il marxismo in modo meccanicistico, invece di riconoscere l'intersubbieltivita' vissuta come unica assoluta realta' e di collocare le prospettive degli uni e degli altri entro tale esperienza vissuta. Koestler potrebbe rispondere che i comunisti (eccetto Lucaks, che si e' sempre tenuto al margine) non hanno mai avuto una cosi' sottile concezione del marxismo. In piu' Merleau-Ponty commette un errore analogo a quello dei meccanicisti. Costoro immaginano che il socialismo finale sia inevitabile. Lui pone termine ultimo il riconoscimento reciproco, che solo puo' giustificare la storia; e solo ad esso la rivoluzione proletaria deve condurre. Quanto ai processi, l'opposizione tra dialettica marxistaesistenziale e meccanicismo non ha rilievo alcuno. 7 Particolare comunicatomi da un francese, trattenuto in prigionia per 2 anni dai nord coreani.

8 Merleau-Ponty, per principio, non vuol dar ragione alla storia. Hitler vincitore sarebbe restato malfattore. La comunita' nazionale del nazismo e' contraria all'umanismo, conforme ad esso la comunita'

proletaria. L'argomento non e' molto convincente: anche a supporre che il proletariato sia fin da ora intersubbiectivita' autentica, perche' tal dignita' dovrebbe estendersi al partito comunista, nei paesi dove esso cerca invano di organizzare il proletariato? Il proletariato, e' vero, puo' fallire; la storia in quanto tale non e' dunque tribunale supremo. A differenza dell'ortodosso, l'idealista non si e' inchinato in anticipo al verdetto dell'avvenire; si riserva il diritto di condannare tanto le classi antagoniste e quella che egli considera come l'incarnazione dell'umana speranza, che l'avvenire medesimo, nel caso in cui deluda tale speranza. Nonostante tutto l'idealista non sfugge all'idolatria della storia, giacche' conferisce la medesima validita' allo schema storico e al concetto del riconoscimento, giacche' identifica nella causa dell'umanita' con quella di un partito, giacche' consacra, magari a titolo ipotetico, il giudizio al vincitore.

9 La vittoria alleata fa apparire il collaborazionismo come un iniziativa e la trasforma, qualunque cosa esso abbia creduto di rappresentare. In volonta' di tradimento (op. cit. p.43).

10 Cio' non significa che, su un piano superiore, non si possa apprezzare il valore delle opposte cause.

IL SENSO DELLA STORIA

All'origine dell'idolatria della Storia stanno due errori, opposti in apparenza, ma in fondo legati l'uno all'altro. Chierici e dottrinari vengono affascinati dall'assolutismo, e si abbandonano poi a un relativismo senza limiti. Fissano con il pensiero un momento finale o assolutamente valido della storia: gli uni lo chiamano società senza classi, gli altri riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo. Gli uni e gli altri non revocano più in dubbio il valore incondizionato, l'originalità radicale di questo momento futuro, in rapporto a tutto il passato. Questo "stato privilegiato" dovrebbe dare un senso alla storia. Sicuri di conoscere in precedenza il segreto dell'avventura ancora non conclusa, considerano i confusi avvenimenti di ieri e di oggi con l'atteggiamento del giudice che è al di sopra dei conflitti e distribuisce dall'alto lodi e biasimi. L'esistenza storica, quale è autenticamente vissuta, contrappone individui, gruppi, nazioni, che lottano tra loro per la difesa di interessi o di idee inconciliabili. Né il contemporaneo né lo storico sono in grado di dar torto o ragione senza riserve agli uni o agli altri.

Non che il bene e il male ci siano ignoti; ma ci è ignoto l'avvenire, ed ogni causa storica reca con sé una parte d'ingiustizia. I combattenti trasfigurano la causa per la quale pongono a repentaglio la loro vita, ed hanno il diritto di ignorare gli equivoci della nostra condizione. I chierici e i dottrinari che giustificano codesta trasfigurazione, giustificano nel contempo i deliri del fanatismo e dell'epurazione. Il crociato del socialismo interpreta la condotta degli altri secondo la propria concezione della storia e, insieme, non trova più avversari degni di lui: soltanto i ritardatari o i cinici si oppongono all'avvenire di cui egli è incarnazione. In quanto proclama la validità universale di una data prospettiva storica, si arroga il diritto di interpretare a proprio modo il passato. Gli errori congiunti dell'assolutismo e del relativismo sono del pari confutati da una logica della conoscenza retrospettiva, dei

fatti umani. Lo storico, il sociologo, il giurista isolano i vari significati degli atti, delle istituzioni, delle leggi. Non rivelano il senso dell'insieme. La storia non è assurda, ma nessun uomo ne può comprendere il significato finale.

Molteplicità dei significati

Gli atti umani sono sempre intelligibili. Allorché non lo sono più, noi poniamo i loro autori ai margini dell'umanità, li consideriamo alienati ed estranei alla specie. Ma l'intelligibilità non consiste in un unico criterio interpretativo, e non garantisce che il tutto, ciascun elemento del quale è di per se stesso intelligibile, paia all'osservatore dotato di significato. Perché Cesare traversò il Rubicone? Perché Napoleone sottrasse forze all'ala destra delle proprie truppe durante la battaglia di Austerlitz? Perché Hitler attaccò la Russia nel 1941? Perché il governo sovietico decise la collettivizzazione dell'agricoltura nel 1930? In tutti questi casi, la risposta viene data ponendo in rapporto la decisione con lo scopo cui essa era intesa: impadronirsi del potere in Roma, attrarre l'ala sinistra dell'esercito austro-russo, distruggere il regime sovietico, eliminare i kulaki e ampliare il margine di smercio dei prodotti agricoli. Cesare aspirava alla dittatura o al regno, Napoleone e Hitler alla vittoria, il governo russo intendeva accantonare riserve alimentari per l'approvvigionamento delle città. Ma quest'ultimo esempio già mostra l'insufficienza del rapporto fine-mezzo. A rigore si può dire: " un solo scopo, la vittoria" oppure: " un solo scopo, il profitto".

Il pianificatore deve sempre scegliere tra fini diversi: i piccoli proprietari avrebbero forse potuto fornire a breve scadenza una più alta produzione, ma avrebbero costituito un ceto ostile al regime sovietico, e avrebbero consumato una notevole quantità di prodotti. Anche quando il fine è determinato, l'interpretazione non si limita mai alla considerazione dei soli mezzi. Come è possibile spiegare il comportamento di un capo militare, se non si tenta di illuminare ogni sua decisione riferendosi alla somma di nozioni che egli possedeva, alle presunte forze avversarie, al calcolo delle possibilità di vittoria dell'uno

e dell'altro; se non si cerca di ricostruire la struttura degli eserciti e la tecnica della battaglia? Se si passa dall'arte della guerra alla politica, le cose si fanno sempre più complesse. Soltanto chi ha decifrato una situazione storica può intendere a fondo la decisione presa da un uomo politico o da un capo militare: l'avventura di Cesare, di Napoleone, di Hitler acquista significato soltanto quando sia collocata nel contesto di un'epoca, di una nazione, forse di un intero cielo culturale. L'inchiesta può essere impostata in tre direzioni, ovvero comporta tre dimensioni:

1° La determinazione dei fini e dei mezzi rinvia alla preparazione mentale del protagonista e alla struttura della società. Un dato fine non è in generale che un passo verso un fine ulteriore. Anche se in politica la potenza fosse l'unico scopo, resterebbe da precisare a qual tipo di potenza l'ambizioso aspira. La tecnica dell'avvento al potere in regime parlamentare ha poco in comune con quella propria del regime totalitario. L'ambizione di Cesare, di Napoleone, di Hitler, può essere intesa, nei suoi caratteristici aspetti, soltanto entro il contesto storico della crisi della Repubblica romana, della rivoluzione francese e della repubblica di Weimar.

2° La determinazione dei valori è indispensabile per la comprensione del comportamento umano, perché questo non è mai strettamente utilitario. Il calcolo razionale degli speculatori caratterizza un'attività, più o meno frequente nelle varie società, che una concezione nobile della vita tende sempre a limitare. Il guerriero e il lavoratore, l'homo-politicus e l'homo economicus, obbediscono del pari a credenze religiose, morali o tradizionali, e i loro atti sono espressione di una certa scala di valutazioni. Ogni regime sociale è il riflesso di una data concezione del mondo, della comunità civile o dell'aldilà. Nessuna comunità ha mai ridotto i valori ad un comun denominatore unico, ad esempio la ricchezza o la potenza. Il prestigio degli uomini e dei mestieri non è mai stato valutato esclusivamente in termini di danaro.

3° Si considera inutile precisare i moventi di Napoleone ad Austerlitz, ma si adduce, con valore di elemento storico, la stanchezza o la malattia del medesimo Napoleone alla Moskowa. o a Waterloo. Allorché si prende a esaminare il fallimento di un individuo, o la serie di atti di un personaggio storico, o il comportamento d'un dato gruppo, si risale dagli atteggiamenti e dagli atti al "sistema propulsore", quale esso fu foggato dall'educazione o dall'esperienza. Lo storico imposta

generalmente la propria ricerca nella prima direzione, il sociologo nella seconda, l'antropologo nella terza, ma ogni specialista ha bisogno della collaborazione degli altri. Lo storico deve liberarsi di se stesso, sforzarsi di far parlare l'individualità dell'altro. Ma tale opera di scoperta presuppone una certa interna relazione tra lo storico e il suo oggetto.

Se il mondo nel quale hanno vissuto gli uomini dei tempi antichi non avesse nulla in comune con quello nel quale io vivo, se questi due mondi non apparissero, ad un certo grado di astrazione, variazioni di un medesimo tema, un mondo diverso dal mio mi riuscirebbe totalmente estraneo e non avrebbe più nessun significato. Se si vuole che la totalità della storia sia intelligibile, i vivi debbono sentire in sé una parentela con i morti. La ricerca del significato, in questa fase dell'analisi, equivale alla determinazione degli elementi astratti - "sistema propulsore", categorie, situazioni tipiche, simboli o valori -essenziali della comunità umana, i quali costituiscono le condizioni indispensabili perché gli spettatori contemporanei interpretano gli eventi presenti, gli storici, le civiltà scomparse. La molteplicità delle dimensioni aperte all'interpretazione storica non significa fallimento della conoscenza, ma fa tutt'uno con la ricchezza del reale.

Ogni frammento di storia è, in certo senso, inesauribile. "Ogni uomo porta dentro di sé l'intera forma della condizione umana". Forse una sola collettività, a condizione che la si comprenda a fondo e totalmente, potrebbe rivelare l'essenza di tutte le altre. L'analisi esauriente di una sola battaglia basterebbe al genio per fissare le regole della strategia; lo studio di un solo stato, sarebbe sufficiente per porre in luce gli elementi costanti di tutte le costituzioni. Non si finisce mai di scavare nel segreto dell'essere a noi più prossimo e familiare. All'interno di ogni dimensione umana appare una ulteriore molteplicità: per quanto riguarda l'esatta collocazione dei fatti storici, atto principalissimo dell'interpretazione, non vi sono confini ben precisi né dal lato del particolare, né dal lato del totale. Il significato di un dato fatto è ambiguo, inafferrabile; è variabile a seconda dell'insieme preso in esame.

La decisione di attaccare l'Unione Sovietica, presa da Hitler sullo scorcio del 1940, è chiarita da una certa concezione strategica: battere l'Armata Rossa prima che l'Inghilterra potesse sbarcare a Ovest; e da un

intento politico: distruggere il regime bolscevico, ridurre a servaggio i popoli slavi, ecc. Il quale intento rinvia a sua volta alla formazione intellettuale di Hitler, e alla letteratura, da lui superficialmente studiata, riguardante i secolari conflitti tra Slavi e Tedeschi. Prendendo le mosse da un singolo atto, possiamo percorrere all'indietro tutto il corso della storia europea, e non abbiamo il diritto né l'obbligo di fermarci.

Ad Ovest, la guerra franco-germanica del 1939 dovrebbe farci risalire al patto di Verdun, e dall'impero carolingio ai regni galloromani, e più oltre, all'impero romano, e via dicendo. Tanto meno è possibile intendere un frammento di storia attraverso i semplici documenti, o per diretta esperienza. Una battaglia è stata combattuta da migliaia o da milioni di combattenti, e ciascuno l'ha vissuta a suo modo. Il testo di un trattato è, fisicamente, una cosa. Ma quanto al suo significato, esso è molteplice: una cosa per coloro che l'hanno redatto e l'hanno applicato, un'altra cosa forse per gli avversari che l'hanno sottoscritto con opposte riserve mentali. Quest'oggetto, suscettibile di svariate interpretazioni, acquista unità, come una battaglia, soltanto nella mente dello storico o dell'uomo politico che lo ripensa. L'indefinita, regressione nei due sensi non implica che la materia sia all'origine informe. Il carattere umano degli avvenimenti, che toglie ogni possibilità di concludere una ricerca, di per sé indefinita, ed esclude ogni interpretazione atomistica del mondo umano, risulta anche evidente dalle unità complesse affioranti nella storia. Lo storico non accumula granelli di polvere. Elemento particolare e unità complessa sono nozioni, complementari. Non v'è nulla di più errato che considerare il primo materia e la seconda forma, oppure il primo dato nel reale e la seconda costrutta nella mente.

La battaglia d'Austerlitz è un'unità complessa rispetto all'attività guerresca di un singolo soldato, o alla carica di cavalleria sul campo di battaglia; ma è un avvenimento particolare rispetto all'intera campagna del 1805, la quale a sua volta è un momento particolare nell'ambito delle campagne napoleoniche. Non v'è differenza sostanziale tra la battaglia d'Austerlitz, la campagna del 1805 e le guerre di Napoleone nel loro insieme. Bisogna dire che la battaglia d'Austerlitz può esser abbracciata tutta con un solo sguardo, o che un solo uomo l'ha fatto; ma che ciò non è possibile per la campagna del 1805 o per le guerre napoleoniche? Ma, in tal caso, la battaglia della Marna apparterrebbe

alla categoria della campagna del 1805 piuttosto che a quella della battaglia d'Austerlitz. In effetti ogni avvenimento si svolge nel contesto spazio temporale, come una totalità. Perché si potesse additare un'opposizione essenziale, occorrerebbe che l'evento fosse istantaneo o individuale. Ma, non lo è. Siffatta omogeneità delle ricostruzioni storiche non esclude differenze, che appaiono assai notevoli allorché se ne osservano i termini estremi. Man mano che l'unità presa a considerare si amplia, i suoi limiti si fanno meno netti e la sua coerenza interna più fluida. L'unità spaziotemporale della battaglia d'Austerlitz, l'omogeneità tra le azioni che sotto questo titolo vengono collegate insieme, sono state evidenti per i contemporanei, lo sono tuttora per lo storico.

L'unità di esse, intesa su di un piano superiore, non è stata afferrata da coloro che l'hanno vissuta; il collegamento tra i vari elementi è indiretto, equivoco. Il rischio di arbitrio aumenta parallelamente all'ampliarsi della disformità tra l'esperienza concreta degli uomini e la ricostruzione operata dallo storico. All'interno degli eserciti il comportamento degli uomini è regolato da un sistema organizzativo e disciplinare, ovvero dai diretti provvedimenti del capo. Il vario comportamento degli uomini sul campo di battaglia risulta dal vario comporsi e contrastare di diverse volontà: volontà dei capi, che determina i movimenti globali, volontà dei combattenti, tesa alla distruzione dell'avversario. Il comportamento, nel primo caso, è legato ad un certo regolamento o dipende da un insieme di leggi, le quali sono a loro volta determinate da date opinioni o necessità prammatiche. Nel secondo caso, non consiste soltanto nel cozzo delle spade o nello scambio di cannonate; ma rientra, come i conflitti e i giochi, nel tipo del comportamento di incontro; ed è anche, per un certo rispetto, "comandato".

Di rado la battaglia è sottratta alle convenzioni, e l'organizzazione lascia sempre un certo margine alle rivalità tra i capi. Così la costituzione stabilisce attraverso quali metodi governanti e legislatori debbano venir scelti; ed accende competizioni di individui e di gruppi per la spartizione dei posti o delle funzioni; si sforza di prevenire la violenza mediante l'imposizione di regole. Più che le diverse categorie di comportamento, bisogna distinguere le unità reali dalle unità ideali. L'ideale, l'unità formata da una costituzione o da una dottrina; reale,

l'unità creata dagli uomini che si governano secondo tale costituzione o che vivono secondo quella dottrina. Lo storico, o il sociologo, considera sia il senso proprio d'un dato testo nel sistema ideale della costituzione o della dottrina, sia il senso di esso quale è concretamente vissuto nelle coscienze. Il giurista, o il filosofo, tende a comprendere le cose nel loro significato specifico proprio; lo storico, a intenderle nella loro dinamica psicologicosociale. Le due forme d'interpretazione non sono contraddittorie e non si escludono a vicenda. I nessi tra i successivi momenti d'una deduzione filosofica o d'una argomentazione giuridica sono per definizione eterogenei rispetto alle relazioni poste in opera dal sociologo o dallo psicologo. Quei nessi, e il loro insieme, svelano il loro significato soltanto a chi acconsente a penetrare nel mondo del metafisico o del giurista.

Il significato proprio specifico di un complesso ideale è vissuto dagli uomini, in un dato momento storico, entro una collettività che ha determinate credenze. Nessun filosofo è mai stato un puro spirito, avulso dal suo tempo e dalla sua patria. La riflessione critica non potrebbe meglio limitare, in partenza, i diritti dell'interpretazione storica o sociologica, che col rammentare l'irriducibile eterogeneità sussistente tra il senso specifico e il senso vissuto. Lo studio delle origini d'un opera filosofica o artistica non potrebbe penetrarne il significato propriamente filosofico o la qualità propriamente artistica. La molteplicità di significato, che scaturisce dalla indeterminatezza delle unità storicosociali e dalla discriminazione tra senso specifico e senso vissuto, porta seco l'esigenza di rinnovamento dell'interpretazione storica; ed offre protezione in primo luogo, contro quella forma deteriore di relativismo che si combina con il dogmatismo. Nella quale prospettiva, il senso specifico delle ideologie viene del tutto ignorato; si tenta di ridurre il senso delle opere filosofiche all'effetto che esse producono nell'animo del non-filosofo; s'interpreta il senso vissuto in rapporto ad un fatto arbitrariamente considerato come dominante (la lotta di classe, ad es.); e si finisce coll'imporre un significato univoco, decretato dallo storico, al mondo umano ridotto ad una sola, unilaterale dimensione.

La molteplicità dei complessi unitari, ideali e reali, esclude il fanatismo, il quale disconoscerebbe la feconda varietà delle funzioni che in una società complessa gli individui esercitano, l'intreccio

reciproco dei sistemi nei quali le varie attività s'inseriscono. La ricostruzione storica ha sempre un carattere non conclusivo, giacché le relazioni non sono mai totalmente chiarite, né significati integralmente recati a piena coscienza. Questo rinnovamento dell'interpretazione comporta una specie di relatività: l'interesse che muove l'interprete reagisce sulla determinazione delle unità storiche prese a studiare e nel senso specifico delle ideologie. Il carattere di siffatta relatività varia, a seconda che si tratti di avvenimenti o di opere. Gli avvenimenti, posti in rapporto con i rispettivi autori restano eternamente ciò che sono, anche se il progredire della conoscenza sociologica, l'arricchirsi dei criteri d'interpretazione, o una più estesa esperienza, consentono una comprensione originale. La relatività dei sensi specifici dipende dalla natura dei rapporti tra le opere, vale a dire dalla storicità propria di ogni costellazione spirituale. Soltanto al di là di tale molteplicità, senza che essa sia però soppressa, si rivelerà eventualmente al senso unitario del tutto.

Delle unità storiche

"La filosofia della storia presuppone che la storia umana, sia una semplice somma, di fatti giustapposti - decisioni e avventure individuali, idee, interessi, istituzioni, - ma che sia, nel presente e nel suo svolgersi, una totalità in movimento verso uno stato privilegiato che dà senso al tutto"¹. La storia non è certo una "semplice somma di fatti giustapposti"; è forse "totalità nel presente"? Gli elementi di una società sono solidali tra di loro, si influenzano a vicenda, ma non formano una totalità. La distinzione tra fatti economici, fatti politici, fatti religiosi è opera dell'analisi scientifica o è dovuta alla necessaria divisione del lavoro. Il dato fondamentale che colpisce l'osservatore spregiudicato è l'interdipendenza del tutto.

Lo storico non comincia con la giustapposizione né con la totalità, ma con il complesso intreccio delle unità e delle relazioni. Strumenti e organizzazione del lavoro, forme giuridiche di proprietà e di scambio, tutte le istituzioni che innervano la storia economica, sono in rapporto con la scienza da un lato, la quale è lentamente venuta sviluppandosi

dalla filosofia e dalla religione, dall'altro lato con lo Stato, che garantisce le leggi. L'uomo che vende e compra, coltiva la terra, si serve delle macchine, resta in fondo a se stesso il medesimo uomo che crede, pensa e prega. L'interdipendenza dei vari settori, che esige la collaborazione delle discipline, permette d'intravedere, all'orizzonte del lavoro scientifico, una specie di unità. E dubbio che, anche per le società semplici, si giunga a mettere in luce un principio unico, dal quale far derivare tutti i vari modi di vita e di pensiero. (Medesimo dubbio v'è a proposito di una vita umana). Le società complesse appaiono ad un tempo coerenti e molteplici: non v'è parte di esse che sia isolata, non v'è unità complessa che costituisca una totalità di significato univoco. Come si può superare la teoria dell'unità di interdipendenza? Secondo una prima ipotesi, un settore della realtà o un'attività dell'uomo determina gli altri settori della realtà o le altre attività.

I rapporti di produzione costituiscono secondo questa ipotesi l'infrastruttura dalla quale istituzioni politiche e ideologie dipendono. Sul piano della critica della conoscenza, una teoria siffatta non sarebbe pensabile, se implicasse che l'economia determina la politica o le idee, senza essere a sua volta influenzata da quelle. Sarebbe per così dire contraddittoria, in ogni caso incompatibile con l'osservazione ingenua. I fatti economici in quanto tali non sono isolabili né materialmente né concettualmente; essi comprendono gli strumenti di produzione, tra cui la scienza e la tecnica i rapporti di produzione, vale a dire l'organizzazione del lavoro, la legislazione della proprietà, le distinzioni delle classi (che sono anche determinate dal volume complessivo della popolazione e dalla modalità della gerarchia e del prestigio politico). La reciproca azione dei vari elementi nell'ambito del fatto economico non permette di pensare che esso possa essere determinante senza essere in parte determinato. La reciproca dipendenza dei vari settori sociali o delle attività dell'uomo è di per sé evidente. Ciò posto, non è possibile attribuire valore filosofico alla distinzione tra infrastruttura e sovrastruttura.

Qual è, la linea esatta di discriminazione tra l'una e l'altra? Forse è comodo assumere come punto di partenza, nello studio delle collettività, l'organizzazione del lavoro piuttosto che la religione. Come si può affermare a priori o a posteriori che l'Uomo concepisca il mondo

in conformità allo stile del proprio lavoro, ma che il lavoro non sia a sua volta influenzato dall'idea che l'uomo si fa del mondo? Per sopravvivere, l'individuo o il gruppo debbono lottare contro la natura e trarne il necessario sostentamento. La funzione economica riveste perciò una specie di priorità. Ma siccome le più semplici collettività non compiono mai questa funzione senza organizzarsi secondo certe credenze e ideali che non sono riducibili alla pura praticità, siffatta priorità non equivale ad una causalità unilaterale né ad un *primum movens*.

Qual è la portata empirica di detta priorità? Quali sono i caratteri comuni delle collettività pervenute ad una certa maturità tecnico-economica? Quali sono le differenze tra le società anteriori e quelle posteriori alla scoperta della macchina a vapore, dell'elettricità, dell'energia atomica? Problemi di questo genere non appartengono alla filosofia, ma alla sociologia. Forse non è impossibile caratterizzare i diversi tipi di società in base ai mezzi di produzione disponibili. Gli specialisti della protostoria o della preistoria aderiscono spontaneamente ad una concezione di questo tipo, giacché classificano le epoche e i gruppi in base agli strumenti d'uso e all'attività fondamentale. Per quanto riguarda le società complesse, si potrebbero studiare le conseguenze inevitabili di un certo stadio della tecnica, e tracciare così il quadro all'interno del quale avvengono le variazioni politiche e ideologiche. Non è d'altra parte dimostrato che il fatto economico sia dominante in tutti i periodi storici. Max Scheler ha sostenuto che il primato del sangue, il primato della forza, il primato dell'economia: caratterizzano i tre grandi periodi della storia umana. I legami di sangue tengono unite le società ristrette che precedono la formazione delle nazioni e degli imperi. Se si considerano i mezzi di produzione costanti, gli avvenimenti in quelle società sono guidati in primo luogo dall'azione politica: la forza innalza e distrugge gli Stati, scrive la cronaca di gloria e di sangue nella quale i capi militari hanno il primo posto. Nell'età moderna invece diventano decisive le considerazioni di ordine economico, perché la tecnica, in perpetuo mutamento, da l'esatta misura della ricchezza degli individui e dei gruppi.

Proposizioni siffatte non costituiscono verità filosofiche, ma generalizzazioni ipotetiche. Non sono in contraddizione con l'idea che il

volume delle risorse collettive fissi il limite delle possibili variazioni dell'organizzazione sociale. La teoria che studia l'incidenza dei diversi elementi nel tessuto della storia si esprime soltanto per formule piuttosto vaghe, di rado dimostrate, non mai capaci di esaurire la complessità delle relazioni. Non sarebbe possibile attribuire ad un solo tipo di fenomeni l'origine dei cangiamenti o la responsabilità della struttura sociale. Nessuno potrebbe affermare che l'invenzione delle macchine elettriche o elettroniche, l'utilizzazione dell'energia atomica, non avranno influenza perfino sulle più raffinate forme di letteratura e di pittura. Ma nessuno potrebbe neppure affermare che ciò che vi è

L'essenziale in letteratura, in pittura o nelle istituzioni politiche sia determinato dalla tecnica, dalle forme della proprietà o dai rapporti tra le classi. Non si possono imporre in precedenza dei limiti all'attività di una data causa, non perché questa sia esclusiva o irresistibile, ma perché tutto è in relazione con tutto: una società si esprime nella propria letteratura come nella propria attività produttiva; il microcosmo riflette il tutto. Ma il tutto può essere afferrato soltanto in rapporto a punti di vista multipli, fintantoché l'uomo non potrà essere definito mediante una sola proposizione, e le società non saranno pianificate secondo un piano onnicomprensivo. Così lo storico, a differenza del sociologo o del filosofo, cerca l'unità nella singolarità dell'individuo storico epoca, nazione, cielo culturale - piuttosto che in una causa, unica e privilegiata.

Quali sono gli individui storici? E possibile affermare l'unità attraverso lo svolgimento e l'originalità dell'individuo storico? Nessuno nega la realtà delle nazioni europee agli albori del secolo XX. Ma, si tratta di una realtà equivoca. L'omogeneità linguistica e culturale in Inghilterra, in Francia o in Spagna è tutt'altro che totale. Molte nazionalità caratterizzate da una data lingua, un modo di vivere o una cultura, non posseggono, a metà del XX secolo, uno stato in proprio.

Negli Stati nazionali la vita dei cittadini e le decisioni dei governanti sono influenzati da eventi esterni. Per dirla con Arnold Toynbee, la nazione non costituisce un campo di studi intelligibile in modo autonomo. Il processo storico di svolgimento della Francia, non è separato da quello dell'Inghilterra o della Germania, non è l'espressione di un'anima unica; o per lo meno questa si rivela progressivamente attraverso il dialogo e lo scambio. Per quanto riguarda, le unità storiche, ci si pongono in astratto tre problemi, concernenti rispettivamente il

loro grado d'indipendenza, coerenza, originalità. Gli ultimi due si riferiscono soprattutto alle unità di tipo nazionale, il primo ha grande importanza nella teoria delle entità intelligibili di Toynbee.

Spengler risolve positivamente questi tre problemi. Secondo lui ciascuna cultura è da assimilare ad un organismo, sviluppantesi secondo la propria legge e fatalmente avviato al proprio fine immanente chiuso in sé stesso, incapace di accogliere dall'esterno qualsiasi influsso che possa modificare la sua essenza: ciascuna cultura esprime la propria anima a nessun'altra paragonabile, dalla nascita alla morte, nelle proprie molteplici attività. Il parallelismo tra culture e organismo è effetto di una cattiva metafisica; salvo non sia inteso come un paragone approssimativo. Sottolineare l'originalità delle scienze, magari matematiche, entro l'ambito d'una data cultura, e negare l'accumulo e il progresso collettivo della conoscenza nel mondo, significa trascurare cose evidenti. Gli scambi, tra cultura e cultura, di strumenti, di ritrovati tecnici, di idee, di istituzioni non si possono certo negare; perciò è arbitrario negare la reciproca influenza delle varie culture. La tesi centrale del libro dello Spengler si distrugge da sé, se la si piglia alla lettera: renderebbe impossibile il tentativo che essa è chiamata a compiere. Arnold Toynbee si pone quei tre problemi con diverse sfumature.

All'inizio del suo *A Study of History* le civiltà sono considerate, a differenza delle nazioni, entità intelligibili. Nel prosieguo dell'opera i rapporti tra le varie civiltà si manifestano di carattere tale, che infine la distinzione tra nazioni e civiltà sembra cangiarsi in distinzione di grado da quella, primitiva, di natura. L'interna coerenza delle varie civiltà è più asserita che dimostrata. Toynbee ripete volentieri che i singoli elementi di una civiltà s'accordano tra loro, e che non si potrebbe modificarne uno senza nel contempo reagire sugli altri, ma pone in luce la loro interdipendenza piuttosto che la loro armonia. Ad ogni epoca una civiltà contiene in sé elementi ereditati dal passato e non contemporanei allo spirito del presente. Ogni civiltà accoglie istituzioni e opere prodotte da altre civiltà.

Dove va posta la linea di discriminazione tra la civiltà antica e quella cristiana occidentale o cristiana orientale? Che legami sussistono tra il cristianesimo e l'età della tecnica? Toynbee si trova in difficoltà allorché deve illustrare l'interna coerenza delle civiltà perché non dice

nulla di chiaro circa l'individualità di ciascuna di esse. A che cosa è dovuta di fatto, che cosa è che caratterizza l'originalità di una data civiltà? Secondo il Toynbee bisognerebbe pensare: la religione. In certi casi non si riesce a scorgere questa religione propria: quali sono le credenze trascendenti che hanno caratterizzato il Giappone in modo diverso rispetto alla Cina? Anche quando ciò si scorge chiaramente, per esempio nelle due civiltà europee - cristianesimo occidentale e cristianesimo orientale - tuttavia il Toynbee non riesce a isolare lo spirito unitario della fede e a dedurne le caratteristiche singolari della struttura o del destino dell'individuo storico. Non si sa se l'apparente primato della religione è di ordine causale oppure traduce la gerarchia di valore instaurata tra le diverse attività umane dallo studioso.

Quando il Toynbee, nell'ultimo volume della sua opera, prevede una fusione di tutte le civiltà e una chiesa universale all'orizzonte della storia, il discepolo di Splenger diventa nipotino di Bossuet. Posto che si escludano i due postulati metafisici di Splenger - la metafisica organicistica dei cieli culturali, la negazione dogmatica dell'universalità dello spirito e della verità non v'è più alcun ostacolo sul cammino dell'unità umana.

Autonomia di sviluppo, interna coerenza, originalità delle diverse civiltà sono presenti all'interno dei fatti, ma non fino al punto di esigere un significato univoco. Le civiltà non sono per natura diverse dagli altri individui storici, sono più autonome e forse meno coerenti che non le unità di dimensioni più ristrette; qualcosa di più che una giustapposizione e qualcosa di meno di una totalità. Siffatta conclusione negativa porta ad una considerazione che si sarebbe potuta fare senz'altro in partenza. Nella storia avviene la stessa cosa che nella esistenza individuale: la quale non presenta unità osservabile empiricamente, né reale né ideale. Gli atti di ciascun individuo si inseriscono in innumerevoli formazioni più complesse. I nostri pensieri, ben lungi dall'essere chiusi in se stessi, contengono l'eredità dei secoli.

Dall'inizio alla fine di una vita umana si può individuare uno stile unico e insostituibile, che è più facile intuire che definire. Le biografie, riferendo gli avvenimenti alla persona, compongono un carattere in un modulo relativamente costante, ovvero, in termini più neutri, tentano di caratterizzare una certa modalità costante di reagire agli eventi, e producono un'impressione estetica di unità; così pure gli psicologi e gli

psicanalisti parlano dell'equivoca unità del destino, che ciascuno in tanto si è foggiato, in quanto l'ha subito. Che il piccolo borghese di Aix sia diventato il pittore Cézanne è una constatazione empirica; l'unità dell'uomo e dell'artista non è illusoria, è quasi indecifrabile. Gli elementi di una storia collettiva sono collegati gli uni agli altri, sebbene con intensità minore, al modo stesso degli episodi di un destino individuale. Una collettività può essere compresa se si prendono le mosse dalla sua infrastruttura: dall'organizzazione del lavoro all'edilizio delle opinioni e delle fedi, il cammino seguito dallo studioso non è ostacolato da intoppi insormontabili, ma neppure rivela, di momento in momento un concatenamento necessario. In altri termini, l'unità di senso non può essere concepita fuori della determinazione dei valori o della gerarchia delle umane attività.

I Marxisti immaginando che il "fattore economico" determini siffatta unificazione, confondono un primato causale con un primato di interesse, invocano implicitamente questo ultimo ogni qualvolta vengono loro mostrati i limiti del primo. Splenger immagina siffatta unità di significato, ma la rende inverosimile con la sua metafisica biologica. Toynbee, dal canto suo, pretende di ritrovare l'equivalente della dottrina splengeriana per la via dell'empirismo: di fatto, l'autonomia, la coerenza, l'originalità delle civiltà si dissolvono man mano lungo il corso della ricerca. Se la storia che egli ripercorre conserva in fondo una certa struttura, ciò è dovuto al fatto che il filosofo è venuto sostituendosi allo storico, e che la dialettica degli imperi e delle chiese, della città terrestre e della città di Dio, guida e organizza la narrazione.

Rispetto a Dio, infatti, ogni esistenza presenta un significato univoco, perché tutto, vale a dire ciò che è soltanto essenziale, rientra nel dialogo di creatura e creatore, nel dramma in cui è in gioco la salvezza di un'anima. La psicanalisi esistenziale postula una analoga unità nella scelta che ogni coscienza compie di se stessa: l'unità non è quella di un atto - la coscienza resta sempre libera di tornare ai propri passi ma quella del significato proprio dell'intera esistenza, ripensata dall'osservatore in riferimento ad un problema unico, equivalente, in questa filosofia atea, al problema della salvezza. L'avventura degli uomini attraverso il tempo ha un significato nella misura in cui tutti gli uomini ricercano collettivamente la salvezza. La logica ritrova per suo

conto ciò che la successione delle dottrine suggerisce: le filosofie della storia sono la secolarizzazione delle teologie.

Del fine della storia

Le scienze sociali eseguono il compito iniziale della filosofia; sostituire ai fatti bruti, agli atti innumerevoli che si presentano all'osservazione diretta o nei documenti, un aspetto della realtà caratterizzato da un problema, esso stesso costituito di una data attività: attività economica è quella che nei confronti della natura e in opposizione ad essa tende ad assicurare alla collettività i mezzi di sussistenza ed a liberarla dalla povertà in senso stretto; attività politica è quella intesa alla formazione della collettività, alla organizzazione comune della vita umana, alla formazione insomma di regole di collaborazione e di direzione. Questa distinzione non è reale. Ogni attività intesa ad accrescere o a creare le risorse della collettività si combina con l'attività politica, giacché esige la collaborazione degli individui. Del pari, ogni ordinamento politico va congiunto ad un aspetto economico, giacché ripartisce i beni tra i membri della collettività e si adegua ad una determinata organizzazione del lavoro.

Le formule diventate di moda attraverso la filosofia della storia, - padronanza degli uomini sopra la natura e riconciliazione reciproca degli uomini, - rimandano ai problemi originali dell'economia e della politica. Definito in termini politici ed economici, "lo stato privilegiato che conferisce significato al tutto" si identificherebbe con la soluzione radicale del problema della comunità o, di nuovo, con il fine della storia. Le società non sono mai razionali nel senso in cui è razionale la tecnica, adattata dalla scienza. La cultura dà ai diversi comportamenti sociali, alle istituzioni - famiglia, lavoro, ripartizione del potere e del prestigio - innumerevoli forme, che traggono la loro unità dalle credenze metafisiche o dai costumi tradizionali. La distinzione tra i vari tipi di fenomeni è introdotta, nelle società più semplici, dagli schemi mentali dell'osservatore; ma è virtualmente effettiva e concreta, poiché la famiglia è sempre sottomessa a regole rigide e complesse, le abitudini quotidiane non sono mai lasciate all'arbitrio, la gerarchia dei valori è

sempre fondata su una data visione del mondo. Per quanto riguarda gli usi e i costumi, la diversità è un fatto empirico, e non si vede come sarebbe possibile definire uno stato privilegiato. Le forme molteplici della famiglia non negano l'idea, del diritto naturale, ma obbligano a relegare quest'ultimo ad un livello d'astrazione tale, che la diversità empiricamente osservata appaia normale. Il termine finale della storia non dovrebbe coincidere con un regolamento della famiglia concretamente definito, ma con una libera e articolata struttura di essa, che non contraddirebbe le regole insopprimibili dell'umanità sostanziale dell'uomo. Le opinioni e le credenze relative al regno vegetale, al regno animale, agli dèi, come anche la struttura della famiglia e dello Stato, influiscono sulle forze e sui rapporti di produzione. Lo stato privilegiato che dovrebbe segnare la fine dell'avventura economica, dovrebbe essere privato di tutti i suoi caratteri "culturali", astratto da tutto ciò che lo unisce ad una collettività particolare.

Allo stesso modo la fede, universalmente vera, viene espressa in un linguaggio storico ed entra in composizione con elementi contingenti. In che cosa dovrebbe dunque consistere questo stato privilegiato, e in che modo potrebbe distinguersi dai valori astratti, capaci di giudicare delle istituzioni ma incapaci di rappresentare un determinato ordine istituzionale? Il progresso tecnico è il fatto nuovo che ha fatto sì che si tornasse a riprendere, in senso razionale, la nozione teologica del fine della storia. Non tutti i filosofi raffigurano, al modo di Trotskij, il momento futuro nel quale la prosperità sarà tale che il problema della distribuzione delle ricchezze sarà regolato automaticamente, giacché l'educazione e la sicurezza del domani saranno sufficienti a contenere le esigenze di ciascuno; ma tutti debbono pur considerare che lo sviluppo della scienza e degli strumenti di produzione trasformerà uno dei fondamenti dell'esistenza: la ricchezza collettiva permetterà di dare all'uno senza togliere all'altro.

La povertà della maggioranza non sarà più condizione dell'opulenza dei pochi. L'umanità intelligente dei migliori non escluderà l'umanizzazione di tutti. La prosperità non è impensabile né assurda. Il progresso economico, quale lo si può osservare da due o tre secoli ad oggi, può essere approssimativamente misurato mediante l'accrescimento della produttività. Un operaio, in un'ora di lavoro, produce una quantità sempre maggiore di beni. Questo progresso è più

rapido nel settore secondario (industriale), meno rapido nel settore terziario (trasporti, commercio, servizi). Nel settore primario esso sembra destinato a ridursi a partire da un dato punto, almeno se si ammette che la legge del rendimento decrescente viga nell'agricoltura. Perché si possa giungere dunque ad uno stato di ricchezza collettiva sarebbe necessaria una limitazione del volume della popolazione.

Poniamo per ipotesi che la popolazione sia stazionaria, e che la produzione agricola soddisfi tutti i bisogni: la condizione di ricchezza prospettata esigerebbe inoltre che fossero soddisfatti tutti i bisogni di prodotti manifatturati. Molti proveranno la tentazione di rispondere che questi bisogni sono per natura illimitati. Ma supponiamo che costoro abbiano torto, e che si possa ottenere un giorno la saturazione dei bisogni secondari. In questo caso la nozione di desideri illimitati per natura, dovrebbe essere applicata soltanto al settore terziario: ma come è possibile che i bisogni di quest'ultima specie vengano del tutto soddisfatti, dal momento che tra essi si trova anche il bisogno del riposo? Pur moltiplicando le ipotesi - popolazione stazionaria, saturazione dei bisogni secondari - la maledizione del lavoro è insopprimibile. Sarebbe necessario dividersi il lavoro indispensabile e ripartire equamente le rendite, che resterebbero ineguali in rapporto agli oggetti di lusso. Torniamo al concreto. In nessuna società reale si può osservare la saturazione dei bisogni primari e di una parte notevole dei bisogni secondari. Ma questo obbiettivo non trascende affatto l'orizzonte storico degli Stati Uniti.

Questa nazione dispone, è vero, di una superficie coltivabile per abitante superiore a quella delle altre nazioni: il sottopopolamento facilita colà il raggiungimento di un'abbondanza relativa. L'esperienza americana permette tuttavia di dare una probabile dimensione ai presagi. Il progresso tecnico promette di assicurare a tutti buone condizioni di vita, e insieme la possibilità di accedere alla cultura; a meno di nuove rivoluzionarie invenzioni o di una catastrofe atomica.

Che i chimici riescano a produrre cibi in laboratorio, e i fisici materie prime, che le macchine elettroniche vadano sostituendosi ai controllori delle macchine, ciò non significa che questo arricchimento non debba venire in qualche modo pagato. È opportuno sottrarre, dal totale dei risparmi realizzati nelle officine, le servitù e i servizi propri della società industriale: il progresso economico quale lo si può studiare

durante questo secolo nei paesi più progrediti, produce proporzionalmente un numero sempre maggiore di impiegati che di operai. Una società impiegatizia non è necessariamente riconciliata con se stessa. La condizione stazionaria prospettata da certi sociologi², raffigura a un di presso il termine supremo del progresso economico, quale lo si può immaginare in base all'esperienza odierna. Esso non modificherebbe l'essenza del "problema economico" proposto alle collettività: necessità di sottrarre ai lavoratori una porzione del prodotto del loro lavoro al fine di investirlo, necessità di ripartire impieghi di diverso interesse e veramente remunerati, necessità di mantenere una disciplina rigorosa e di ottenere rispetto della gerarchia burocratica-tecnica.

Accentuando ancora di più l'utopia, si può immaginare inoltre che il lavoro manuale non sarà imposto soltanto ad una minoranza, ma che ciascuno passerà una parte della propria giornata o della propria vita in un'officina. In questo modo oltrepassiamo i limiti dell'orizzonte storico senza varcare quello delle possibilità umane. Anche in questa ipotesi estrema, alcune esigenze alle quali la vita economica è oggi soggetta verrebbero attenuate (in detta condizione stazionaria, non si tratterà più di affrettare l'accrescimento della produttività, ma soltanto di mantenere il livello già raggiunto); ma nessuna di queste esigenze verrebbe eliminata. Il "problema economico", a differenza di ciò che potrebbe avvenire in regime di prosperità assoluta, non sarebbe risolto radicalmente.

Le rendite verrebbero ripartite in denaro, e non in natura; la remunerazione terrebbe conto dei bisogni, ma si renderebbe necessario un certo premio di rendimento. A nessuno verrebbe negata una formazione tecnico-intellettuale, ma tra gli individui sussisterebbe sempre l'ineguaglianza dovuta alle rispettive capacità e all'impiego che ciascuno trova nella collettività. Il "problema politico", non verrebbe radicalmente risolto in siffatta condizione stazionaria; esso, infatti, verte sulla conciliazione tra l'ineguaglianza delle loro funzioni nella collettività. Il compito essenziale resterebbe lo stesso di quello di oggi riuscire ad ottenere che il subordinato riconosca il superiore senza subire nessuna costrizione, senza alienare la propria dignità. L'attenuazione della rivalità tra individui e gruppi per la ripartizione del reddito nazionale contribuirebbe a rendere la lotta meno aspra.

Nondimeno l'esperienza ci costringe a fare una riserva: le rivendicazioni del medio ceto sono spesso le più vigorose. Esso si batte per il lusso, per la potenza o per l'idea con pari passione che per il denaro, solo interessi, e non filosofie, che debbono esser conciliati in questa competizione. Se la sussistenza di tutti e di ciascuno si considera assicurata, le collettività non dovrebbero più avere l'aspetto di imprese di sfruttamento perpetuamente minacciate dai rivali. Verrebbero spazzate via le ineguaglianze del tenore di vita tra le nazioni, fatto centrale, questo del secolo XX. Ma si potrebbero anche aprire le frontiere? I popoli si sentirebbero fratelli? Come seconda ipotesi bisogna immaginare un'umanità non più distinta in nazioni sovrane, ma pacifiche, grazie alla sparizione degli Stati o all'avvento di un impero universale. Quest'ipotesi non discende dalla prima, quella della prosperità relativa o assoluta. Le lotte tra tribù, nazioni e imperi sono state in diversi modi legate alle lotte di classe, ma non sono senz'altro riducibili a pure lotte di classe. Gli odi di razza sopravvivono alle distinzioni di classe. Le collettività continueranno a competere ed a lottare anche il giorno in cui non saranno più mosse dal desiderio del bottino.

Il desiderio di potenza non è meno forte della brama di ricchezza. Si prospetta la "soluzione radicale" del problema politico come soluzione radicale del problema economico. Si potrebbe ritrovare anche l'equivalente della distinzione tra "condizione stazionaria" e "prosperità assoluta". Nella condizione politica stazionaria all'interno delle collettività, tutti potrebbero partecipare alla cosa pubblica, i governanti potrebbero comandare senza ricorrere alla forza e i sudditi obbedire senza sentirsi umiliati. L'universalità dello Stato e l'omogeneità dei cittadini, nozioni non contraddittorie tra loro ma che trascendono l'orizzonte storico, dovrebbero andar congiunte alla prosperità assoluta.

Queste nozioni presuppongono un mutamento di fondo della vita collettiva. Il progresso tecnico dipende dallo sviluppo della scienza, vale a dire dalla ragione applicata allo studio della natura. L'abbondanza relativa non sarebbe ad esso collegata se non si aggiungesse mentalmente la costanza della popolazione, il che implica il dominio della ragione sopra l'istinto. Il progresso tecnico non garantirebbe la pace tra gli individui, né tra le classi, né tra le nazioni, se non vi andasse congiunto il mutuo riconoscimento degli uomini nella

loro essenza comune e nella loro diversità sociale; in altre parole il dominio della ragione, in tutti e in ciascuno, sopra la tentazione della rivolta e della violenza. L'umanità, su questa terra, non potrà essere riconciliata con se stessa finché il lusso dei pochi oltraggerà la miseria dei più. Ma l'accrescimento delle risorse e la riduzione delle ineguaglianze lasciano gli uomini e le società simili a loro stessi, questi instabili, quelle gerarchiche. L'assottigliamento della natura permette, ma non determina, il regno della ragione sopra le passioni.

Così definito il concetto del fine della storia non coincide né con un ideale astratto (libertà, uguaglianza) né con un ordine concreto. Il costume, nel senso più ampio della parola, non costituisce un problema e non comporta soluzione. Qualunque regime di qualsivoglia natura sarà sempre immerso nella contingenza storica. Il concetto del fine della storia, tra l'astrazione dei valori isolati e formali e i caratteri singolari di ciascuna collettività, contribuisce a precisare a quali condizioni si riuscirebbe a soddisfare simultaneamente le molteplici esigenze che formuliamo a proposito della società. Il fine della storia è un'idea della Ragione; non caratterizza l'uomo del tempo. E il "progetto" dell'umanità, nei limiti in cui quest'ultima è veramente razionale.

Storia e fanatismo

Seguendo le tappe dell'interpretazione storica, siamo giunti al concetto del fine della storia (o della preistoria), di cui espressioni come quella di "stato privilegiato che conferisce significato al tutto" formano l'equivalente più o meno astratto.

La precedente analisi ci permette di approfondire la critica da noi abbozzata nel capitolo precedente della filosofia degli idealisti e degli ortodossi. Si prevede la soluzione radicale del problema della vita in comune, sia che la si pensi realizzabile o no. Ma rimane la tentazione permanente di sostituire al concetto di soluzione delle contraddizioni una formula astratta uguaglianza, fraternità - o una realtà singolare e prosaica. Il Merleau-Ponty come abbiamo visto commette entrambi questi errori. Presa astrattamente, l'idea di riconoscimento è altrettanto

vuota quanto quella di libertà e di fraternità, salvo non esiga l'omogeneità sociale tra coloro che operano questo riconoscimento: in questo caso il riconoscimento sarebbe impossibile tra soldati e ufficiali, lavoratori e datori di lavoro, e la società sarebbe, in quanto tale, inumana. Il medesimo autore, per dare un contenuto alla nozione di riconoscimento, ricorre ad alcuni criteri o troppo concreti (proprietà pubblica) o indeterminati (spontaneità delle masse, internazionalismo). Lo "stato privilegiato" o "finale", nella filosofia staliniana, non si dissolve in ideale, ma è degradato ad avvenimento prosaico. Per l'ortodosso, dal momento in cui il partito comunista s'è impadronito del potere la rottura è avvenuta e si è già sulla via della società senza classe. Ma in concreto, dopo la rivoluzione, nulla è ben regolato; continuano a sussistere le stesse necessità di accumulazione, di remunerazioni ineguali, di incitamenti alla maggiore produttività, di disciplina di lavoro ma per l'ortodosso, tutte queste schiavitù della civiltà industriale hanno mutato senso, perché si è instaurata la dittatura del proletariato e si è sulla via dell'edificazione del socialismo. Ortodossi e idealisti, avendo confuso un ideale o un episodio contingente con uno scopo, respingono con indifferenza o con disprezzo le regole di saggezza elaborate dagli statisti allo scopo di utilizzare l'egoismo e le passioni degli individui per i fini della collettività. Costoro demoliscono con una serenità da sonnambulo tutta l'opera della civiltà politica lentamente edificata nel corso dei tempi e mai conclusa: separazione dei poteri, equilibrio delle forze, garanzie giuridiche. Invocano lo Stato assoluto, sedicentemente al servizio della rivoluzione, rigettano la diversità dei partiti e l'autonomia dei sindacati operai. Non si oppongono a che gli avvocati soffochino i loro clienti e a che gli accusati confessino delitti immaginari.

La giustizia rivoluzionaria non è orientata forse verso la "soluzione radicale del problema della coesistenza", mentre la giustizia, liberale applica leggi ingiuste? Chi procede nella storia senza essere a conoscenza del suo termine supremo esita talvolta davanti ad una impresa augurabile di per sé, ma di costo troppo elevato. Ortodossi e idealisti non si curano di scrupoli simili. Il fine sublime scusa gli orrendi mezzi. Il rivoluzionario, moralista nei riguardi del presente, nel vivo dell'azione si fa cinico, si indigna contro le brutalità poliziesche, il ritmo inumano della produzione, la rigidità dei tribunali borghesi, le

condanne di pregiudicati la cui colpevolezza non sia stata sufficientemente provata. Solo "l'umanizzazione" totale sazierà la sua fame di giustizia. Ma è sufficiente che egli si decida ad aderire a un partito intransigente come lui stesso contro il disordine vigente, ed eccolo pronto ad ammettere, in nome della rivoluzione, tutto ciò che infaticabilmente denunciava in precedenza. Il mito rivoluzionario getta un ponte tra l'intransigenza morale e il terrorismo. Non v'è nulla di più banale di questo doppio gioco del rigore e dell'indulgenza. L'idolatria della storia è la realizzazione se non l'origine intellettuale di essa. Con il pretesto di attingere il senso della storia, si disconoscono i limiti del pensiero e dell'azione. La molteplicità dei significati che attribuiamo a un dato atto non rivela l'insufficienza, bensì i limiti del nostro sapere, e insieme la complessità del reale. La verità può essere raggiunta probabilmente soltanto mediante lo studio approfondito di un mondo essenzialmente equivoco. La conoscenza non si può considerare incompiuta, perché non possediamo l'onniscienza, ma perché nell'oggetto stesso è compresa l'immensa ricchezza di significati. La molteplicità dei valori ai quali dobbiamo far riferimento nel giudicare un determinato ordine sociale non esige una scelta radicale. Il costume può essere lasciato nella sfera della disparità e della diversità. Per gli ideali si rivendica una validità universale. I sistemi economici e politici sono a mezza strada tra gli uni e l'altro. Non sono soggetti a variazioni infinite come il costume, né sottratti al divenire come i fondamenti del diritto.

Escludono che si accetti uno scetticismo anarchico (tutte le società sono ugualmente detestabili e ciascuno agisce in base al proprio capriccio); smentiscono anche la pretesa di chi presume di possedere il segreto delle società umane. La soluzione del "problema economico" e del "problema politico" è concepibile solo in quanto si riesce a precisare i dati costanti dell'uno e dell'altro. Ma la costanza di questi dati non permette di pensare che si possa trapassare ad un tratto dal piano della necessità al piano della libertà. Il fine della storia secondo la religione rivelata può risultare o dalla conversione delle anime o da un decreto di Dio. Non sfuggono alla definizione l'abbondanza relativa o assoluta, la pacificazione dei rapporti tra le collettività la volontaria sottomissione dei sudditi ai governanti. Quando calcoliamo lo scarto tra ciò che è, e ciò che dovrebbe essere, paragoniamo le realtà che ci

stanno sotto gli occhi al termine supremo. Grazie a questo confronto ci si offre la possibilità di operare una scelta ragionevole ma a condizione di non identificare mai l'oggetto della nostra scelta storica con l'idea della soluzione definitiva.

Quest'idea giudica, le ideologie, ciniche o materialistiche che considerano l'uomo un semplice animale e insegnano a trattarlo come tale. Autorizza a condannare le istituzioni che, di per sé negano l'umanità degli uomini. Non permette mai di stabilire quale debba concretamente essere in una data epoca l'ordine sociale, né, in un dato momento il nostro impegno. La storicità essenziale della scelta politica non è fondata sul rifiuto del diritto naturale, né sopra l'opposizione di fatti e valori, né sulla reciproca estraneità delle grandi civiltà, né sopra l'impossibilità di dialogare con chi rifiuta la libera discussione. Ammettiamo che sussistano principi giuridici superiori al corso della storia, eliminiamo dal dialogo l'interlocutore che vuole la potenza e non si cura d'esser colto in flagrante delitto di contraddizione, ignoriamo l'anima individuale delle civiltà incapaci di comunicare tra di loro.

Nondimeno la scelta politica resta inseparabile da circostanze particolari, talvolta razionale ma non mai teoricamente dimostrata, non mai simile ai teoremi scientifici o agli imperativi morali. L'impossibilità di una prova è dovuta alle leggi oscure della vita sociale ed alla molteplicità dei valori. È necessario incitare al lavoro per accrescere la produzione; edificare un Potere superiore per obbligare gli individui litigiosi alla cooperazione; queste ineluttabili necessità segnano lo scarto tra la storia che viviamo e il fine della storia che ci proponiamo. Non che il lavoro o l'obbedienza siano contrari in quanto tali alla dignità umana; lo diventano, quando scaturiscono dalla costrizione.

Ora, la violenza ha sempre avuto la sua parte in ogni società e in ogni tempo. In questo senso, la politica ha sempre cercato di conseguire il minore dei mali; continuerà a farlo finché gli uomini continueranno ad essere come sono. Ciò che passa per ottimismo è nella maggior parte dei casi, effetto di un errore di ragionamento. È possibile preferire ragionevolmente la pianificazione alla libera concorrenza: chi si aspetta la prosperità dalla pianificazione, si inganna circa il rendimento dei funzionari e la disponibilità delle risorse. Non è assurdo preferire alla lentezza delle discussioni parlamentari l'autorità di un partito unico: chi fa assegnamento sulla dittatura del proletariato per la conquista della

libertà, si inganna per ciò che riguarda le reazioni degli uomini e ignora le inevitabili conseguenze cui conduce la concentrazione del potere nelle mani di pochi. È possibile trasformare gli scrittori in ingegneri d'anime e asservire gli artisti alla propaganda; chi si meraviglia del fatto che i filosofi prigionieri del materialismo dialettico e i romanzieri asserviti al realismo socialista siano privi d'ingegno, mostra di non intendere l'origine profonda della creazione intellettuale. Il senso proprio delle opere grandi non è mai stato imposto o comandato dai padroni dello Stato.

Gli idolatri della storia moltiplicano le devastazioni, non perché siano animati da buoni o dai cattivi sentimenti, ma perché hanno idee false. La realtà umana che diviene ha una struttura, gli atti singoli si inseriscono nei rapporti complessi, gli individui sono legati ai regimi, le idee si organizzano in dottrine. Non sapremmo imporre al comportamento degli altri o ai loro pensieri un significato arbitrariamente dedotto dalla nostra interpretazione degli avvenimenti. L'ultima parola non è detta mai, e non si debbono giudicare gli avversari come se la nostra causa fosse tutt'uno con la verità suprema.

La conoscenza vera del passato ci richiama al dovere della tolleranza, la falsa filosofia, della storia da origine al fanatismo. Che cosa significa dunque in ultima analisi la domanda, posta così innumeri volte, se la storia abbia un senso? In una prima accezione si può rispondere senz'altro: la storia è intelligibile al pari degli atti e delle opere degli uomini, fino a che vi si discerne un determinato modo comune di pensare e di reagire. In una seconda accezione, la storia è pure evidentemente significativa. Un avvenimento può essere compreso se lo si colloca entro un ambito più ampio, un'opera, se si analizza e si intuisce l'ispirazione del suo creatore, o il significato che l'opera ha per lo spettatore prossimo o remoto. La domanda vera, verte, in fondo, sul particolare. Ogni momento della storia ha vari sensi, come può l'intera storia averne uno solo? La molteplicità che bisognerebbe superare è triplice: quella delle civiltà, quella dei regimi, quella delle attività (arte, scienza, religione). La molteplicità delle civiltà potrebbe essere superata il giorno in cui tutti gli uomini appartenessero ad una sola, immensa società; la molteplicità dei regimi, il giorno in cui si fosse realizzato l'ordine collettivo secondo il "progetto" dell'umanità; la molteplicità delle attività infine, il giorno in cui una filosofia

universalmente valida avesse fissato il destino dell'uomo. Verrà finalmente edificato uno Stato universale, conforme alle esigenze permanenti degli uomini? Questa domanda riguarda l'avvenire, e non è possibile rispondere dogmaticamente sì o no. E sufficiente, affinché il divenire politico abbia un senso, che l'Umanità abbia una vocazione; che le società, nella loro successione, vengano considerate i progressivi gradi di una ricerca, e non entità estranee l'una all'altra. Questo Stato universale chiarirebbe forse il mistero della Storia? Sì, agli occhi di coloro per i quali non v'è altro fine se non lo sfruttamento razionale di questa terra.

Ma non per coloro che ricusano di identificare l'esistenza nella Città terrena con la salvezza dell'anima. La filosofia, non la conoscenza del passato può dare una risposta a quella domanda. In ultima analisi, la storia ha il senso che la nostra filosofia le attribuisce; museo immaginario se l'uomo, costruttore di monumenti, esaurisce tutto se stesso nella creazione di forme e di immagini imprevedibili, sublimi; progresso se l'indefinito studio della natura innalza il solo essere umano al di sopra dell'animalità. Il senso che la filosofia attribuisce alla storia determina la struttura del divenire, non determina l'avvenire. Non lo storico, ma il filosofo sa che cosa l'uomo cerca. Non il filosofo, ma lo storico, c'insegna a conoscere ciò che l'uomo ha trovato; e ciò che forse troverà domani.

Note

1 MERLEAU-PONTY, op. cit, pp. 165-166.

2 Jean Fourastié ad.es.

VI

L'ILLUSIONE DELLA NECESSITA'

"La Storia non ha alcun senso se non esiste una logica, per così dire, della coesistenza umana, che non escluda la possibilità di alcuna avventura, ma che almeno escluda ed elimini come per naturale selezione le avventure tralignanti rispetto alle esigenze permanenti degli uomini"¹. Abbiamo fino ad ora lasciato da parte la questione del determinismo e della previsione, che viene confusa con quella del senso ultimo della Storia: posto che si sia definito il tipo di esistenza consono alle esigenze permanenti degli uomini, a che titolo si afferma che la realizzazione di esso è necessaria? Non è assurdo ammettere che l'avvenire sia prevedibile, predeterminato e tuttavia contrario alle "esigenze permanenti degli uomini". E anche possibile ammettere che noi siamo coscienti di ciò che le relazioni tra gli uomini dovrebbero essere, senza che ciò possa negare o affermare che gli eventi elimineranno necessariamente le "avventure tralignanti ". La duplice accezione del termine senso contribuisce a crear confusione, in quanto si intende designare con esso la direzione verso la quale le società vanno sviluppandosi, sia lo stato privilegiato che dovrebbe realizzare il nostro ideale. Le teologie secolarizzate della storia postulano l'accordo tra tale evoluzione e il nostro ideale. Debbono a siffatto postulato, benché sia irragionevole, tutta la loro fortuna. L'osservazione conferma forse la presenza dell'Astuzia della Ragione, che si serve delle passioni umane per conseguire il proprio fine? Il determinismo degli interessi e delle forze economiche tende forse irresistibilmente verso un fine razionale?

Determinismo aleatorio

Riprendiamo gli esempi menzionati nel capitolo precedente. Cesare ha attraversato il Rubicone; i ministri austriaci hanno inviato un

ultimatum a Belgrado; Hitler ha ordinato di dare inizio all'operazione "Barbarossa": ciascuno di questi atti è intelligibile in rapporto al progetto di chi agisce e alla situazione nella quale costui si trova nel momento della deliberazione. La spiegazione corrente, quale viene esposta nel racconto dei fatti, dà conto dei motivi e delle circostanze che obbligavano o consigliavano a prendere una data decisione. Lo storico tende talvolta a parlare di cause, allorché spiega l'evento dal punto di vista dell'intenzione del protagonista responsabile o della situazione generale. Ma più idoneo è il linguaggio della comprensione. Nulla vieta che ci si ponga un'altra domanda. La decisione di Cesare, dei ministri austriaci, di Hitler, avrebbe potuto essere diversa da quella che è stata?

Non si tratta di porre in discussione il principio deterministico. L'affermazione "lo stato del mondo nel momento A non consentiva che il momento B fosse diverso da quello che è stato" resta al di qua del problema propriamente storico. Le decisioni di Cesare, dei ministri austriaci, di Hitler, erano forse necessitate dalle circostanze? Se altri uomini al loro posto avessero agito diversamente, il corso degli avvenimenti non avrebbe potuto esser diverso? E possibile dimostrare che le conseguenze della decisione presa dai ministri o da Hitler sono limitate nel tempo, di modo che "tutto sarebbe andato a finire comunque nello stesso modo?". La guerra del 1914, se fosse scoppiata cinque o dieci anni più tardi, si sarebbe conclusa come si è conclusa? La rivoluzione avrebbe trionfato in Russia sotto la direzione di Lenin e di Trotskij? Abbiamo formulato queste osservazioni in forma negativa ("non si può dimostrare che...").

Si potrebbe formulare la medesima idea in termini positivi. Un fatto, in quanto è prodotto dall'azione di un uomo, dipende sia da quest'ultimo sia dalla situazione storica. La psicologia dell'attore riflette la sua formazione e l'influenza dell'ambiente, ma la decisione, considerata in un momento dato, non è stata effetto necessario della formazione o dell'ambiente. Siccome il fatto che quell'uomo si sia trovato ad esercitare una data funzione, mediante la quale ha potuto influire sull'intera società, non è neppur esso rigorosamente determinato dalla situazione, da un'iniziativa individuale scaturisce una serie indefinita di fatti.

La storia politica, la storia delle guerre e degli Stati non è inintelligibile né accidentale. Non è più difficile capire una battaglia che capire il complesso delle istituzioni militari, o le forme e le strutture economiche. Gli storici non hanno mai attribuito alla sola fortuna la grandezza e la decadenza dei popoli. Ma le sconfitte militari non dimostrano senz'altro che gli imperi sono corrotti: fiorenti civiltà sono state distrutte dall'invasione straniera. Non v'è proporzione tra causa ed effetto. Gli eventi rivelano soltanto un determinismo aleatorio, non tanto legato all'imperfezione del nostro sapere quanto alla struttura del mondo umano. Ogni volta che si cerca di chiarire un atto nel suo rapporto con una data situazione, bisogna lasciare un margine d'indeterminazione. Se si prende a considerare un periodo assai ampio o una civiltà nel suo insieme, il margine d'indeterminazione s'identifica con la capacità umana di scelta, di volizione, di creazione. L'ambiente getta la sfida, le società hanno o non hanno la forza, di raccogliercela. La metafisica dello slancio vitale degli individui e delle collettività, non fa che tradurre in un concetto o in un'immagine ciò che noi possiamo osservare nella realtà. Lo sviluppo di una data società può esser spiegato mediante la comprensione delle virtù specifiche del gruppo umano che la forma.

Se tentiamo di misurare il grado di determinazione di siffatto destino, ci chiediamo quale sia la probabilità che si manifestino un'altra volta, di fronte alla medesima sfida, le circostanze soggettive necessarie perché la reazione sia efficace. Una civiltà che trae origine dalla sintesi tra l'ambiente e il concorso di disparate volontà può esser paragonata a un colpo di fortuna: rari sono i casi in cui l'ambiente lascia all'uomo il più ampio margine possibile di scelta, e in cui l'uomo è capace di sfruttare in pieno le occasioni che gli si presentano. L'aspetto probabilistico dell'interpretazione storica diventa più evidente se ci si pone su di un piano più modesto.

L'atteggiamento di Luigi XVI di fronte alla crisi finanziaria e agli Stati Generali, l'atteggiamento di Hitler nel 1940 di fronte all'Inghilterra, decisa a continuare la guerra e alla Russia misteriosa e temibile, non era determinato a priori dalla situazione storica. Un altro re avrebbe potuto reagire con la forza, e mobilitare le sue truppe contro i rivoltosi di Parigi; un altro condottiero avrebbe potuto assicurarsi la nonbelligeranza all'est per parecchi anni, pur intensificando i tentativi

per costringere gli Alleati alla pace. Né il comportamento di Luigi XVI, né il comportamento di Hitler sono inintelligibili. Entrambi scaturiscono, rispettivamente, dai modi di pensare propri al rampollo d'una antica dinastia e al demagogo inerpicatosi fino al supremo potere.

Ma è sufficiente supporre, è innegabile, che un re, dotato dai capricci dell'ereditarietà di un diverso carattere, fosse stato capace di agire diversamente, affinché le decisioni di Luigi XVI assumano, in rapporto alla situazione, un carattere parzialmente contingente. Basterebbe pensare che la strategia prescelta da Hitler sia risultata da calcoli che, compiuti da un altro dittatore o dal medesimo dittatore diversamente informato o influenzato, avrebbero potuto essere diversi, affinché lo svolgimento della seconda guerra mondiale riacquisti il carattere di fatto originale unico e sorprendente. L'uomo che si trova a dover prendere una decisione di grave portata storica, rappresenta la sua epoca e la sua società; però mai la fortuna politica o militare d'un uomo è stata rigorosamente determinata dalla struttura sociale considerata nei suoi elementi generali. La caduta della monarchia e la rivoluzione aprivano prospettive illimitate a un ufficiale ben dotato e di modesta origine.

La carriera di Napoleone è tipica del suo tempo. Ma nessuno avrebbe potuto prevedere che l'individuo innalzato al sommo del potere potesse essere precisamente Napoleone Bonaparte. Il fatto dipendeva da cause innumerevoli, positive o soltanto propizie, paragonabili alle cause imponderabili che fanno sì che la sfera della roulette vada a fermarsi su un dato numero invece che su un altro. La conquista del trono da parte di Napoleone è un'estrazione felice, tra le tante possibili alla grande lotteria delle rivoluzioni. Gli uomini d'azione si compiacciono d'invocare la loro buona stella, come se si sentissero balocchi della provvidenza, d'un genio maligno o di quella forza anonima e misteriosa che viene definita caso. Sentono che l'azione razionale non ha altra funzione se non il calcolo delle possibilità. Il condottiero, il politico, lo speculatore, l'imprenditore hanno di rado così piena consapevolezza della situazione, da poter rigorosamente combinare i mezzi a disposizione in vista di un dato fine. Giocano d'azzardo, e non possono non farlo.

La reazione del nemico non è esattamente prevedibile fin dal momento in cui si stabilisce il piano della battaglia; i fattori dai quali

dipende il successo d'una manovra parlamentare sono troppo complessi per essere valutati tutti quanti; il giocatore in borsa trascura l'intervento dei poteri pubblici o gli avvenimenti politici che potranno alterare il mercato dei titoli; l'imprenditore che stabilisce un piano d'investimenti fa assegnamento su una fase di espansione economica. I caratteri strutturali dell'azione umana, urto delle volontà, complessità inestricabile delle situazioni, fenomeni aberranti, forze perturbatrici - non sono più trascurati dalle teorie sociologiche. Come potrebbe trascurarli l'interpretazione storica?

Allorché essa si rifa al momento della scelta, per evocare le possibilità iniziali, traccia di nuovo il processo volitivo dei protagonisti, rievoca gli eventi quali sono stati vissuti, interpretandoli cioè non come prodotti necessari, ma come spontanea creazione del reale. La probabilità non è tuttavia strettamente obiettiva: le decisioni vanno ricollegate alle situazioni dalle quali sono nate, i grandi uomini rappresentano il loro ambiente, le varie serie di fatti sono tutte interdipendenti. E lo spirito umano che non riesce a decifrare le situazioni e a esaurire l'enumerazione delle cause. Ma i calcoli di probabilità retrospettivi corrispondono ai calcoli compiuti preventivamente dagli attori. Il mondo storico traccia da sé la distinzione delle serie, la discriminazione tra dati generali (volume delle popolazioni, mezzi di produzione, opposizione di classi) e iniziative individuali, tra lo sviluppo necessario di certi fatti e gli intrecci di eventi tra i quali il destino esita a far la sua scelta, le grandi date che segnano la fine o l'inizio di un'epoca, gli accidenti che mutano il destino di una civiltà. La struttura della storia è simile ad una struttura aleatoria, quanto basta perché sia possibile trattarla con il medesimo criterio interpretativo. Queste considerazioni formali non mirano a sopravvalutare la funzione dei "grandi uomini o l'incidenza dei fattori accidentali.

La negazione dogmatica di questa funzione o di questa responsabilità è impensabile: bisogna chiedersi, in ogni caso, in qual misura l'uomo scelto dalla lotteria politica abbia impresso il proprio sigillo sul corso della sua epoca, se una sconfitta ha provocato la dissoluzione di uno Stato o ne è stata provocata, se l'avvenimento ha riflettuto ovvero deformato la relazione tra le forze in gioco e il movimento delle idee. La risposta non sarà mai bianco o nero, necessità

o accidente: l'opera dell'eroe sarebbe stata predisposta dalla storia, anche se un altro le avesse conferito caratteristiche differenti. Gli storici tendono sia a ridurre, sia a esagerare l'importanza delle circostanze imprevedibili e dei fattori concomitanti. Sono tendenze queste, cui non è lecito attribuire valore filosofico; rivelano infatti un pregiudizio o un orientamento particolare.

Non è possibile risolvere filosoficamente un problema di carattere empirico, che non comporti una soluzione universalmente valida. Perché il margine di creazione consentito agli individui, e quello di libero gioco lasciato ai fattori accidentali, dovrebbero essere egualmente ampi o egualmente limitati in tutte le epoche e in tutti i settori?

I fatti non cessano di essere intelligibili allorché vengono posti in rapporto con le intenzioni e i sentimenti di pochi o di un solo. Sia che si attribuisca una vittoria alla gittata superiore dei cannoni o al genio del generale, la spiegazione di essa non diventa né più né meno soddisfacente per lo spirito. Forse, come sostengono certi scrittori di cose militari, le armi e l'organizzazione dell'esercito entrano nel calcolo secondo una percentuale del 90%, e il resto, virtù morali delle truppe e talento dello stratega, per un 10%. Si tratta di una questione di fatto e non d'opinione. Ve chi teme che l'influenza di alcuni fatti concomitanti - iniziative individuali e confluenza di elementi disparati - possa compromettere l'intelligibilità dell'insieme. E un timore infondato. Che i fatti particolari si fossero potuti svolgere in modo diverso da come si sono svolti, ciò non compromette l'intelligibilità dell'insieme. La vittoria di Napoleone sarebbe stata ugualmente comprensibile "si c'eût été Grouchy"; l'industrializzazione compiuta con l'aiuto di capitali stranieri sotto un regime zarista a indirizzo progressivamente liberale, sostenuto da una classe di contadini proprietari, sarebbe stata perfettamente comprensibile se la guerra del 1914 non fosse scoppiata o se il partito bolscevico fosse stato eliminato.

Qualunque sia il grado di probabilità retrospettivamente attribuito a siffatte ipotesi - in termini più rigorosi: qual sia la quantità di dati da modificare col pensiero affinché il corso degli eventi possa essere immaginato che non si sono prodotti - la storia effettuale rimane intelligibile. La vittoria di Lenin è stata probabilmente l'inevitabile sbocco della guerra civile dopo il crollo dello zarismo e il

proseguimento della guerra da parte del governo provvisorio. La vittoria dei Bolscevichi, inevitabile in una situazione particolare, non recò forse ciò che il popolo russo desiderava o ciò che l'edificazione d'una economia moderna avrebbe potuto produrre con perdite molto minori.

Lo storico che rievoca l'intero corso di un'avventura storica - la carriera di Napoleone tra il 1789 e il 1815, quella di Hitler tra il 1933 e il 1945 - rende intelligibile l'insieme. Non parte dall'idea che un determinismo totale abbia dominato momento per momento, ma si sforza di ricercare le cause profonde di ciò che è realmente avvenuto. Il tentativo imperiale di Napoleone fallì, perché il punto di partenza - la Francia era troppo debole e limitato, perché i mezzi di comunicazione e amministrativi erano inadeguati ad una simile impresa, perché gli eserciti francesi accendevano il patriottismo dei popoli mediante il contrasto tra le idee che propagavano e l'ordine al quale sottoponevano le altre nazioni. L'impresa di Hitler era destinata al fallimento perché avrebbe provocato la coalizione dell'Unione Sovietica e degli Stati anglosassoni. Spiegazioni siffatte pongono in evidenza le cause che avrebbero reso probabile lo scacco finale, ma non avrebbero potuto determinare in anticipo né i particolari né la durata dell'avventura, né avrebbero potuto contrastare gli imprevisti.

Nel 1813 Napoleone si sarebbe potuto salvare se l'alleanza anglo-austro-russa si fosse infranta; la Germania di Hitler si sarebbe potuta salvare se l'Unione Sovietica si fosse separata dagli Alleati, come Federico II fu salvato dalla rottura della lega austro-russa. Per varie ragioni, queste eventualità erano improbabili nel 1813 e nel 1944. La situazione avrebbe potuto essere rovesciata dall'intervento di armi segrete o dall'impiego della bomba atomica (eventualità anche queste, per varie ragioni, improbabili). L'interrelazione dei fatti più grandiosi, che può essere districata e studiata ad un certo livello, al di sopra del caos degli avvenimenti e degli individui, non esclude la funzione delle persone e dei casi fortuiti. La ricostruzione intelligibile del passato verte sull'effettuale e trascura per principio i possibili, né si pone il problema della necessità.

Se si pone il problema della causalità, la risposta è sempre la medesima: date certe circostanze, la conseguenza, prodottasi nel frattempo, avrebbe dovuto secondo una probabilità più o meno ampia

inevitabilmente prodursi. (Al gioco della tombola i numeri notevolmente più alti degli altri vengono estratti con più frequenza).

L'interpretazione deterministica e la concezione contingente della storia non sono contraddittorie, bensì complementari. La verità parziale dell'una è manifestata soltanto in rapporto all'altra. Perché lo storico dovrebbe retrospettivamente negare l'autenticità dei drammi che viviamo? L'uomo nella storia non si chiede se è schiavo della propria eredità o della propria educazione, ma se è capace di lasciare una traccia del suo passaggio su questa terra. Perché dovrebbe escogitare a posteriori una fatalità che i vivi non conoscono? Previsioni teoriche I fatti storici sono prevedibili nell'esatta misura in cui sono spiegabili causalmente. Passato e avvenire sono omogenei: le proposizioni scientifiche non mutano carattere secondo che vengano applicate all'uno o all'altro. Perché tanti storici tendono a considerar fatale il passato e indeterminato l'avvenire? Nella maggior parte dei casi non è possibile prevedere quale decisione, tra le tante possibili, verrà presa da un individuo; ma si rende intelligibile la decisione effettivamente presa, quando la si pone in rapporto con le circostanze, con le intenzioni del protagonista, con le esigenze della politica e della strategia.

L'interpretazione retrospettiva si può formulare sotto forma di constatazione: " Le cose sono andate così..."; o sotto forma di ipotesi: " All'origine del dato modo di agire v'è questo o quel motivo " ma non consente di prevedere ciò che avverrà domani, a meno che non sia abbastanza astratta, da poter essere applicata a situazioni diverse: se l'atto è scaturito da una disposizione durevole dell'individuo e del gruppo, se è stato imposto dalle circostanze, la previsione diventa immediatamente possibile, perché l'interpretazione cela implicitamente una relazione causale. Quando questa relazione è presente, benché spesso mascherata dal linguaggio, viene reintrodotta l'omogeneità tra passato e avvenire.

Conoscendo l'esito, non ci si perita di considerare un avvenimento come effetto di una causa, e si dimentica che causa e effetto sono le risultanti d'un'opera di selezione e di scevramento. Si trascurano così i fattori accidentali che sarebbero potuti intervenire a deviare il corso storico; si considera come conseguenza necessaria ciò che era valido soltanto "a parità di condizioni". La sconfitta di Hitler era prevista fin dal 1942-1943; del pari, a posteriori, è possibile scorgerne il

determinismo: i dati fondamentali della situazione rendevano prevedibile l'esito del conflitto. Ci sarebbe voluto l'intervento di qualche fattore eccezionale - armi nuove, rottura della grande alleanza perché il corso della guerra assumesse una piega diversa. Guardando verso il futuro, non si possono escludere rovesciamenti simili. Non si potranno mai prevedere il momento e le circostanze d'una certa guerra.

Forse i lungimiranti scorgevano, già dal 1905 o dal 1910, il lento maturare di una crisi dalla quale sarebbe scaturita la guerra europea. Non avrebbero potuto dire però quando né come essa sarebbe scoppiata. Gli elementi fondamentali della situazione mondiale non rendevano inevitabile il conflitto nel 1914: non è perciò privo d'interesse studiare l'attività di coloro che sono stati i protagonisti nell'agosto del 1914, d'un avvenimento che, in quel momento, non era necessariamente determinato dal concerto europeo più di quanto non lo fosse stato nel corso degli anni precedenti, né di quello che avrebbe potuto esserlo nel corso degli anni successivi, se lo scoppio della guerra fosse stato evitato nell'agosto del 1914.

È possibile, al di là di questa prevedibilità in termini vaghi o di questa imprevedibilità in termini esatti, fissare le cause che rendono inevitabili, con frequenza variabile, i conflitti armati tra Stati sovrani? Sarebbe impossibile per ora negare o affermare dogmaticamente la possibilità d'una teoria. La guerra sembra esser legata a troppi fenomeni sociali perché sia possibile ponderare razionalmente tutti gli elementi dai quali dipende. Essa riflette, come fatto globale, il carattere delle relazioni internazionali. Sarebbe forse necessario modificare quest'ultimo per eliminare il rischio di guerra. I fattori demografici - natalità, mortalità, ripartizione a seconda delle età - si prestano meglio alla previsione: le variabili determinanti sono scarse, non mutano rapidamente di valore e non sono influenzate da cause esterne. Il margine d'incertezza è molto inferiore nel calcolo che si fa per valutare l'incidenza delle classi giovanissime nella popolazione dei prossimi dieci vent'anni: la formula "a parità di condizioni" equivale a scartare l'eventualità di catastrofi militari, epidemie, carestie, ossia d'una subitanea modificazione della "speranza di vita". Le previsioni demografiche a venti o a cinquant'anni di scadenza sono più aleatorie, giacché l'evoluzione non prosegue sempre nel medesimo senso. Come si è visto nel caso della Francia, alla diminuzione delle nascite può

seguire un aumento improvviso. I tentativi di previsione più frequenti sono quelli che vengono fatti nel settore economico; ma non è possibile dire che esista un metodo pienamente soddisfacente e capace d'ottenere risultati assolutamente validi. La previsione a brevissima scadenza nel quadro nazionale presuppone la conoscenza delle principali variabili e degli scambi all'interno del sistema.

È raro che si verifichino in essa errori gravi, perché la tendenza non muta bruscamente, salvo casi eccezionali. Si potrebbe conseguire un rigore assoluto nella previsione soltanto quando gli innumerevoli circuiti attraverso i quali passano i prodotti potessero esser minutamente conosciuti, e determinate le variabili capaci di influire sul movimento totale. Ma in ogni caso resterebbe incerta: essa trascura ad esempio le perturbazioni di provenienza estera; la condotta degli uomini, e quella degli imprenditori in particolare, obbedisce a moti collettivi e inattesi di fiducia e di sfiducia. Le previsioni di congiuntura sono, dal punto di vista logico, di ugual tipo. Nel 1953 gli specialisti non erano d'accordo circa le conseguenze possibili del cedimento del mercato americano, e neppure circa le circostanze che l'avevano provocato. Sono in discussione la natura e la portata della teoria della previsione: essendo ammessa la vulnerabilità alla crisi di una economia in stato di pieno impiego, non è dimostrato che la variabile, la quale produce il rovesciamento della tendenza, sia sempre la medesima, né che esista uno schema matematico esauriente e idoneo. Il meccanismo della valanga (l'amplificazione automatica dell'espansione e della contrazione) è noto, e dipende forse dalla psicosi che una contrazione, modesta in partenza, va insinuando a mano a mano nei consumatori, negli imprenditori, nei ministri.

Ogni crisi ha la sua storia. La solidarietà reciproca tra tutte le variabili di un sistema economico consente la formazione di una teoria, la quale però rivela non tanto le regolarità, quanto i possibili rapporti entro i quali gli avvenimenti determinano, in ogni caso, l'evento che si realizza. Previsioni di questo genere a breve o a medio termine, verificate o smentite, non sono tali da porre in discussione questioni di principio. Lo scetticismo degli uomini politici è deplorabile quanto l'eccessiva fiducia degli specialisti. I diversi gradi di precisione e d'attendibilità delle anticipazioni, variabili a seconda dei regimi, possono esser conosciuti soltanto empiricamente. Queste osservazioni

elementari ci portano al problema che ora ci interessa: l'evoluzione dei regimi economici e il passaggio dall'uno all'altro regime sono prevedibili? E possibile dimostrare che il capitalismo si autodistrugge, che il socialismo dovrà necessariamente succedere al capitalismo, sebbene non si sappia quando né come? L'imprevedibilità della congiuntura americana, ad una scadenza di sei mesi, non comporta l'imprevedibilità del processo storico a lunga scadenza. A seconda del piano sul quale vengono valutati, gli avvenimenti possono apparire o determinati da cause ponderabili, ovvero soggetti a influenze innumerevoli.

La stima del reddito nazionale americano dei prossimi vent'anni offre forse un margine aleatorio minore della stima dell'indice di produzione dei prossimi venti mesi (ammesso che la previsione a vent'anni elimini ogni possibile interferenza; e ciò in tempo di guerra e di rivoluzione, significa una seria riserva). Resta da sapere se le trasformazioni interne e la fine di un regime appartengano alla categoria dei fatti prevedibili, ossia determinati da cause ben individuabili, i cui effetti sono facilmente comprensibili. Ammettiamo che un regime economico, per il quale la legge suprema è la ricerca del profitto, e che va soggetto alle decisioni individuali di milioni di consumatori, sia instabile; tuttavia esso esiste e dura a lungo.

Per dimostrarne l'autodistruzione, bisognerebbe precisare innanzi in quali condizioni verrebbe paralizzato, dimostrare poi che queste circostanze sono l'inevitabile conseguenza della struttura del regime. La legge cosiddetta della diminuzione tendenziale del tasso del profitto rappresenta un tentativo di questo tipo, ma non è ormai che una curiosità. Presuppone infatti che il profitto sia prelevato sul solo plusvalore, ovverossia sulla porzione di valore corrispondente al costo della manodopera. Bisogna ammettere la legge del valore-lavoro, accettare la tesi secondo la quale il tasso del profitto diminuisce proporzionalmente alla diminuzione del capitale variabile. La formazione di un tasso di profitto medio basterebbe a smentire che la sostituzione della macchina all'operaio riduca le possibilità di profitto. Tutte queste ipotesi necessarie per conciliare una teoria con l'esperienza consigliano di metter da parte la teoria. La legge della diminuzione tendenziale del tasso del profitto non consentirebbe d'affermare che il capitalismo si distrugge inevitabilmente da sé. Sussistono infatti

influenze tendenti a ritardare la diminuzione del tasso del profitto (la riduzione del valore delle merci indispensabili al mantenimento dell'operaio e della sua famiglia, ad esempio).

Nel quadro tracciato dal Capitale, la massa del plusvalore aumenta con l'aumentare del numero dei lavoratori. Non si sa, con qual rapidità il tasso del profitto vada diminuendo, né quale sia il tasso minimo necessario perché il regime sopravviva. Il fatto che non abbiamo una teoria attendibile della morte fatale del capitalismo non prova nulla per ciò che riguarda le possibilità future di esso. Una teoria è di solito ispirata a uno schema semplificato. Non è difficile costruire schemi di armonia perpetua (e i liberali ne hanno costruiti a non finire).

I pessimisti provano difficoltà a costruire gli schemi che confermano le loro tette prospettive: se il capitalismo fosse essenzialmente riducibile ad uno schema contraddittorio, non sarebbe neppure mai esistito. I pessimisti non sono dei teorici, bensì degli storici; non prevedono, per il futuro, che un inevitabile declino. Così gli economisti che parlano di maturità pensano che lo sviluppo dell'economia americana abbia determinato una situazione tale da rendere difficile, se non da escludere totalmente, il pieno impiego. Marx credette che la ricerca del profitto, anima e principio del sistema, tendesse ad essiccare la fonte del profitto medesimo. Anni fa certi economisti, constatando l'apertura progressiva delle frontiere, la diminuzione relativa dello sviluppo demografico, la riduzione del numero di investimenti fruttiferi, parallelamente al progresso tecnico, temevano che il rapporto tra l'utile marginale del capitale e il tasso di interesse fosse tale, da rendere permanente la presenza di un margine di disoccupazione. Vent'anni fa la teoria della maturità - versione moderna dell'autodistruzione del capitalismo - era di moda. Non lo è più oggi: l'espansione economica americana tende all'ottimismo. Non è impensabile che ad un certo momento una economia di mercato venga paralizzata dalla riduzione del numero degli investimenti fruttiferi. Le occasioni di investimento offerte dal progresso tecnico sarebbero meno frequenti e più difficilmente sfruttabili che non le occasioni tipiche delle fasi iniziali dell'industrializzazione: costruzione di strade, di ferrovie e di officine automobilistiche. Anche in questa ipotesi, gli economisti che non hanno pretese profetiche non hanno motivo di prevedere il crollo apocalittico del capitalismo, né l'inevitabilità della

pianificazione totale, ma sono d'accordo solamente circa la necessità dell'intervento statale (riduzione del tasso di interesse e investimenti di Stato)². Conferma l'esperienza che l'economia di mercato venga, corrosa e sostituita dalla pianificazione man mano che il capitalismo invecchia? L'economia russa che, in termini di reddito individuale o di capitale per operaio o di ripartizione della manodopera fra i tre settori, è più giovane dell'economia americana, di circa mezzo secolo è soggetta ad una pianificazione centrale, mentre quest'ultima, la più vecchia, non lo è.

La distribuzione dei regimi nel mondo, in questa metà di secolo è un fatto storico, non una funzione dell'età economica³. All'interno delle economie che restano essenzialmente capitalistiche, il socialismo funzionale progredisce con la maturità? Non mancano argomenti in favore di questa tesi: lo Stato si accolla la responsabilità della prosperità e del pieno impiego, il risparmio forzato (eccedenza del Tesoro e autofinanziamento) sostituisce il risparmio individuale forzato, i prezzi fissi, controllati o garantiti dai pubblici poteri, sono sempre più numerosi, ecc. Che l'intervento dello Stato abbia compiuto progressi nel secolo XX, in tutti i paesi capitalisti, non è oggetto di dubbio, ma la funzione dello Stato non è proporzionale all'età economica dei paesi. Le nazionalizzazioni non sono l'effetto adeguato dello sviluppo tecnico-economico, le deliberazioni debbono passare attraverso il tramite della politica e delle istituzioni democratiche. La socializzazione dell'economia ha avuto una diversa storia in ciascuna nazione, ed è stata determinata da alcuni fattori generali, tra i quali il suffragio universale conta quanto l'accrescimento della produttività e l'accumulazione del capitale fisso nelle grandi imprese. Non v'è neppure corrispondenza tra lo sviluppo tecnico-economico e il regime di proprietà.

Nulla consente di affermare che le imprese giganti imposte dall'optimum tecnico debbano diventare proprietà pubblica - salvo che non si intenda considerare come tale la proprietà della General Motors. (Questa sarebbe forse, d'altra parte, l'interpretazione più conforme al pensiero profondo di Marx sociologo, se non di Marx profeta: l'apparizione delle prime società per azioni dettò all'autore del Capitale alcune osservazioni sul capitalismo nuovo). Il capitalismo dei baroni d'industria, caratteristico delle officine tessili, durante la prima metà del secolo XIX, e della siderurgia, durante la seconda metà, non è stato

eliminato, bensì corretto da altre forme, che appaiono tutte socialmente collettivistiche. E la politica, e non la tecnica, che ha determinato la socializzazione dell'Electricité o del Gaz de France. In altri termini, o si interpretano le previsioni circa l'autodistruzione del capitalismo in senso stretto, e, in questo caso, non sono confermate dagli avvenimenti; oppure le si interpretano in senso lato, e allora implicano soltanto una "socializzazione progressiva (crescente intervento dello Stato, imprese espropriate, anche quando non statizzate) e, in questo caso, sono vere, ma non contribuiscono a sanare conflitti presenti.

A torto si accetterebbe senza riserve quest'ultima interpretazione, ossia l'ammissione d'una evoluzione indefinita verso una sola rettilinea direzione. La concentrazione non è un fenomeno semplice, che le esigenze tecniche o le forme della concorrenza possano spietatamente accentuare. L'ampliamento delle unità produttive, in certi settori, risulta da considerazioni circa la produttività; in altri settori, il movimento sarà piuttosto in senso contrario. Che l'energia elettrica determini possibilità di dispersioni è una proposizione già banale. Quanto alle concentrazioni finanziarie delle grandi corporazioni, derivano, a quanto pare, dalla volontà di potenza più che dalla ricerca della rendita. Nascono qui dalla libera concorrenza, altrove dalle decisioni dei pianificatori. Non condannano a morte l'uno o l'altro regime. Si dirà che abbiamo trascurato l'argomento fondamentale della tesi: "Le contraddizioni del capitalismo".

La contraddizione più frequentemente invocata sarebbe quella tra forze e rapporti di produzione. Che cosa bisogna intendere per forze di produzione? Forse l'insieme delle risorse di cui la collettività dispone, ossia nozioni scientifiche, apparato industriale, capacità organizzativa, volume di manodopera? In questo caso, "sviluppo delle forze produttive" può voler dire molte cose: aumento della quantità delle materie prime e del numero di lavoratori, accrescimento della produttività grazie al progresso della conoscenza tecnica e all'applicazione della scienza all'industria, aumento del reddito medio individuale del cittadino in genere o dell'operaio, grazie alla scoperta di giacimenti di minerali o al miglior rendimento del lavoro. I rapporti di produzione comprendono ad un tempo, a quanto pare, il regime legale di proprietà, le relazioni interne tra i fattori produttivi, la ripartizione dei redditi e le opposizioni di classe che ne scaturiscono. Cosa significa

dunque la contraddizione tra quei due termini ambigui? Una prima interpretazione è quella secondo la quale la legislazione sulla proprietà, a partire da un certo grado di sviluppo tecnico in poi, intralcia il progresso. E confutata dai fatti: la legislazione capitalistica è abbastanza elastica da consentire concentrazioni industriali e finanziarie colossali. La legislazione ha potuto talora favorire le imprese tradizionali a danno di altre forme più efficienti. Ma la legislazione non è affatto rigida: in nessun paese lo è a tal punto, da condannare a morte il capitalismo.

Bisogna forse intendere per rapporti di produzione, anziché un istituto o una forma giuridica particolari, la ripartizione dei redditi che risulta dalla separazione tra proletari e rispettivi strumenti di lavoro? Come volgarmente si dice, l'organizzazione della produzione è collettiva, la distribuzione dei redditi individuale. Si tratta, ancora una volta, d'una contraddizione di sole parole. Tale contraddizione, tradotta in prosa ordinaria, equivale ad una variante della teoria del sottoconsumo, non ignota agli economisti borghesi. Gli imprenditori, nell'intento di ottenere il massimo profitto, riducono secondo siffatta teoria i salari degli operai e, a causa della scarsa permeabilità del mercato, accumulano i beni strumentali a scapito dei beni di consumo o del tenore di vita delle masse⁴. Storicamente, la ripartizione ineguale dei redditi ha potuto determinare un'eccessiva accumulazione del risparmio in un dato paese, l'investimento di capitali all'estero, e ha potuto indirettamente intralciare l'espansione delle forze produttive.

Oggi i regimi cosiddetti capitalistici sanno come modificare, con mezzi fiscali, la ripartizione spontanea dei redditi. I salari reali, a lungo andare, subiscono un'evoluzione non diversa da quella che subisce la produttività del lavoro. Non v'è alcuna ragione perché la tensione tra il sistema industriale e la ripartizione dei redditi debba aggravarsi. Non intendiamo proporre una visione ottimistica del capitalismo, come se andasse pacificamente evolvendosi verso il raggiungimento del più alto grado di prosperità per tutti. Un regime di proprietà privata e d'economia di mercato è per propria natura instabile: comporta rischi di depressione, e le reazioni alle crisi determinano mutamenti strutturali spesso irreversibili. Il progresso tecnico modifica irresistibilmente dimensioni e organizzazione dell'impresa e, di rinterzo, certe modalità di funzionamento.

Una forma matura di capitalismo non crea orde di miserabili che nulla hanno da perdere, eccetto le loro catene; bensì folle di piccoli borghesi, operai e impiegati, che spesso si ribellano contro la difficoltà e la pena della concorrenza. Non escludiamo che la storia sia orientata verso una forma d'economia meno capitalistica; affermiamo soltanto che questo divenire storico non è soggetto a un determinismo inflessibile, dominato a sua volta dalla contraddizione tra alcune variabili elementari. Anche nelle sue grandi linee, questo divenire è qualcosa di assai complesso, non un determinismo semplice. Siamo ben lungi dal poter invocare le contraddizioni del capitalismo per fondare su di esse la previsione della vittoria d'un partito che s'ispira tra gli altri, al socialismo, dal momento che non si può neppur prevedere l'avvento d'un socialismo (nel senso vago del termine). I caratteri del regime futuro, che si prestano alla previsione, non sono più incompatibili con i regimi che definiamo capitalistici che con quelli che definiamo socialistici.

Previsioni storiche

Le "contraddizioni" tra Stati capitalistici, quelle tra Stati capitalistici e paesi coloniali, sono incontestabili, se si sostituisce al termine falsamente rigoroso contraddizione il termine neutro conflitto. E lecito dedurre che le guerre tra Stati capitalistici sono inevitabili? In un certo senso, questa formula, è quasi evidente di per sé: non v'è secolo che sia stato immune dal flagello della guerra. Se si sopprime l'aggettivo "capitalistico", e ci si limita ad affermare che "le guerre tra Stati sono inevitabili", non si corre il rischio di sbagliar di molto. L'avvenire prossimo non si profila più pacifico del passato. L'errore trae origine dall'insistenza unilaterale con la quale si sottolinea il carattere capitalistico degli Stati, come se fosse questa la causa che rende inevitabili i conflitti armati.

Non che la ricerca di nuovi mercati, di sovraprofiti, d'investimenti produttivi, non possa, porre in contrasto tra loro le nazioni o le grandi compagnie internazionali. La libertà di commercio implica la concorrenza, la quale è una specie di conflitto, solubile, anziché con le

armi, col compromesso. Siffatti conflitti compromettono la pace, allorché gli Stati si accollano gli interessi delle società private o si riservano un monopolio nelle colonie o nelle zone d'influenza. La nazione che si serve della forza per escludere gli altri paesi dalla libera concorrenza, si rende effettivamente colpevole di aggressione. Le forme estreme di siffatto tipo d'aggressione tendono a scomparire sebbene in Africa gli Stati colonizzatori, mediante svariate tecniche amministrative, si procurino vantaggi illegittimi. La vita e la morte delle diverse economie capitalistiche nazionali non sono mai dipese da siffatti attriti marginali; la complementarietà (essendo di solito queste economie le migliori clienti reciproche) avrebbe dovuto vincere la rivalità, secondo i dettami della saggezza.

Ogni regime, del resto, compreso quello della proprietà collettiva e della pianificazione, dà luogo a casi di conflitto tra unità politiche sovrane: il fatto che l'Unione Sovietica abbia alterato le condizioni degli scambi è parso agli jugoslavi "sfruttamento socialista". Sia il mondo dominato da un sistema capitalistico o da un sistema socialista, gli Stati più forti disporranno comunque di mezzi molteplici, atti ad influire sui prezzi, a loro profitto, o a costituire mercati privilegiati. Non v'è regime economico che possa di per sé garantire la pace, o rendere le guerre inevitabili. La contraddizione tra paesi capitalisti e paesi asiatici e africani è una contraddizione di ordine storico. Gli imperi europei d'Asia sono crollati, quelli d'Africa si sono disgregati, il periodo del dominio europeo è finito. È lecito dedurre da ciò la morte inevitabile del capitalismo?

Nella storiografia marxistica di tendenza staliniana, il capitalismo non è più considerato in quanto regime caratterizzato dalla proprietà privata dei mezzi di produzione o dalla libera concorrenza, ma come un complesso concreto di paesi, le cui economie presentano alcuni aspetti di siffatto regime; questo complesso comprende l'Europa occidentale, gli Stati Uniti e il Canada, i Dominions bianchi inglesi. L'America del Sud e i paesi recentemente resi indipendenti in Asia sono, secondo questa prospettiva, o soggetti a sopravvivenze feudali, o vittime dell'imperialismo (anche se formalmente sovrani), ovvero già capitalistici.

Dopo la prima guerra mondiale, la Russia è passata al campo socialista; dopo la seconda, l'Europa Orientale e la Cina si sono unite ad

essa. Il mondo socialista comprende ormai ottocento milioni di uomini. In Asia e nel vicino Oriente la rivolta contro l'imperialismo va sempre più propagandosi con l'appoggio dei borghesi locali. Dopo la perdita dei "sovraprofiti" coloniali, il capitalismo è condannato ad una lenta morte, se la coesistenza durerà abbastanza a lungo; a una morte tragica, se scoppierà una terza guerra mondiale. Tra gli staliniani e i loro avversari non nasce alcuna contestazione circa gli aspetti fondamentali della congiuntura attuale; ma gli uni non usano il medesimo linguaggio degli altri, né interpretano l'avvenire secondo la medesima prospettiva.

Se si vuole sfuggire alla confusione verbale, bisognerà cominciare col distinguere tra la decadenza di un complesso storico, la cui forza assoluta o relativa va diminuendo, e la decadenza di un regime più o meno imperfettamente realizzato all'interno di quel complesso. Il livello di vita della classe operaia non è mai stato tanto alto quanto nell'Inghilterra "decadente". Nonostante due guerre mondiali, l'Europa Occidentale va accostandosi oggi, più che in ogni altro periodo della sua storia, alla realizzazione dei propri obiettivi economici⁵. Per dedurre dalla fine della dominazione europea la crisi del capitalismo in quanto regime economico, bisognerebbe identificare capitalismo e imperialismo, affermare che il regime fondato sulla proprietà privata e sul mercato libero non può funzionare se non dispone di territori da sfruttare. L'Europa borghese avrebbe perduto, insieme con le colonie i propri mezzi di sostentamento. Nessuno ha potuto dimostrar questo.

L'Indonesia recava un contributo eccezionalmente alto al reddito nazionale olandese (più del 15%); oggi l'Indonesia è indipendente, e l'Olanda è ancora un paese assai prospero. La classe operaia britannica gode di un livello di vita più alto rispetto a quello dell'anteguerra, e tuttavia l'impero indiano non esiste più. Con queste osservazioni non si pretende di risolvere sommariamente questioni così controverse. Lo sfruttamento dell'Asia contribuì, durante il secolo scorso allo sviluppo industriale dell'Europa (discutibile è soltanto quale sia la misura di questo contributo). Il funzionamento di un sistema internazionale fondato sul commercio privato, comporta difficoltà sempre maggiori, man mano che lo spazio sottratto al libero scambio aumenta.

La ripresa degli scambi est-ovest non potrebbe eliminare gli effetti della scissione: quanto più un paese si trovasse a dipendere, dal punto di vista economico, dai mercati d'oltre cortina, tanto più sarebbe

vulnerabile alle decisioni prese, con fini politici, a Mosca o in un'altra capitale delle Repubbliche Popolari. Per poter affermare con solidi argomenti sia la distruzione delle società capitalistiche, sia la loro conversione al socialismo, sarebbe necessario dimostrare che la congiuntura attuale non offre che due soluzioni: la vittoria del socialismo, o la conversione del capitalismo al socialismo. La deficienza di nutrimento e di materie prime sarebbe fatale alle società capitalistiche. L'Europa forse, nel secolo presente e nel prossimo, dovrà pagare più care le materie prime acquistate non più nelle colonie, ma in paesi indipendenti (la riduzione del "tasso degli scambi" è dovuta soltanto in assai ristretta misura alla liberazione dell'Asia e dell'Africa).

Né la Europa, né a fortiori gli Stati Uniti, sono sul limite del baratro, perché il governo sovietico rifiuta loro le materie prime. È facile intendere che i governi occidentali possono essere costretti a ridurre l'iniziativa privata, soprattutto per quanto riguarda le relazioni economiche internazionali, nel caso in cui l'espansione comunista dovesse continuare con lo stesso ritmo, l'ambito dell'economia libera dovesse continuare a contrarsi, e la minaccia di una nuova guerra mondiale dovesse aggravarsi. Tuttavia questa evoluzione non è irresistibile: in questo 1954, provvisoriamente forse, essa consiste, sia all'interno dei Paesi Occidentali, sia per quanto concerne le relazioni tra i vari paesi, nel progressivo abbandono dei metodi dirigisti. Per gli staliniani, il complesso storico definito capitalistico è caratterizzato dalla proprietà privata degli strumenti di produzione e dal libero scambio.

Gli occidentali stessi non pongono l'originalità della loro civiltà nel regime multiplo di proprietà, né nel libero scambio, semplice tecnica utile o dannosa a seconda dei casi; bensì nella pluralità dei partiti, delle istituzioni rappresentative, nel dialogo dei gruppi e nella libertà d'opinione. Sia che le circostanze obblighino a limitare la funzione della tecnica del libero scambio, sia che tendano ad ampliare la funzione della pubblica amministrazione, scorgeranno in ciò una deviazione soltanto gli economisti che considerano come valore supremo dell'Occidente un'economia conforme al modello della concorrenza perfetta, o che scorgono dietro l'esattore delle tasse o il distributore dei prodotti l'ombra della Gestapo. Le circostanze storiche fanno correre grossi rischi alle società cosiddette capitalistiche: basta dare un'occhiata

all'atlante per sincerarsene. Gli eserciti russi sono a Weimar, la Cina è associata alla grande crociata del "proletariato", e progressi ulteriori del comunismo si annunziano in Asia.

I popoli in rivolta contro l'Occidente, contro i popoli più ricchi, fino a ieri padroni, inclinano al comunismo, non tanto per simpatia verso un regime scarsamente conosciuto, quanto per identità di nemici. Nessuno saprebbe dire a qual punto si fermerà la diffusione d'una fede sostenuta dal fanatismo e da un immenso complesso di eserciti. La previsione, così formulata, acquista qualche verosimiglianza, ma nessun valore scientifico. Si tratta di un giudizio simile a quello che si formulava alcuni anni fa a proposito delle rispettive possibilità di vittoria del Terzo Reich e dei suoi nemici. La previsione, nel 1955, è incerta, di un'incertezza diversa, dall'incertezza del 1942 o del 1940. La rivalità dei due blocchi potrà perpetuarsi per anni, per decine d'anni senza che scoppi una terza guerra, nel senso usuale della parola, sarebbe oggi impossibile affermare l'inevitabilità d'una guerra totale, tanto tra i due campi, quanto tra Stati capitalistici. Si tratta forse di limiti della nostra conoscenza, intrinseci bensì alla struttura della realtà storica. Che cosa può significare logicamente l'affermazione che la terza guerra mondiale scoppierà entro i prossimi dieci o vent'anni?

Che certi fatti generali - opposizione di interessi tra Unione sovietica e Stati Uniti, diversità d'indole delle classi dirigenti di entrambi i paesi, rivalità dei regimi economici ecc. quali che siano gli uomini al potere, gli incidenti impreveduti, i buoni o i cattivi incontri, provocheranno sicuramente lo scoppio della guerra. Nulla prova che la struttura della congiuntura attuale sia esattamente questa. Può darsi che le possibilità siano a un dipresso egualmente ripartite. Sia che si preveda una terza guerra totale, sia che si consideri inevitabile il prolungarsi della guerra fredda, è del pari impossibile prevedere chi sarà il vincitore. È puerile sia provare la necessità della vittoria occidentale mediante il potenziale superiore della industria americana, sia fondare la necessità della vittoria comunista sulla più rapida capacità di espansione dell'Unione Sovietica.

O il conflitto per il dominio della terra sarà risolto dalla violenza, e interverranno tanti elementi imprevedibili (chi prenderà l'iniziativa? Chi disporrà dei migliori ordigni teleguidati e dei migliori aerei?) che nessuno, salvo i venditori di fumo, si sentirà capace di decifrare il

mistero del futuro; oppure il conflitto potrà essere risolto soltanto in prosieguo di tempo, forse mai totalmente, e un nuovo equilibrio potrà man mano scaturire dai conflitti marginali e dalle trasformazioni interne dei due mondi, e anche in questo caso l'esito del processo ci sfugge: ciascuno dei due mondi conosce le proprie debolezze meglio di quelle dell'altro. Una delle debolezze dell'Occidente è appunto quella di dar qualche credito alla predizione dell'inevitabile avvento del socialismo, e di concedere al nemico l'illusione d'una complicità con il destino. Il destino storico che ci sta alle spalle non è che la cristallizzazione, acquisita per sempre, dei nostri atti; quello che ci sta innanzi non è mai fissato. Non che la nostra libertà sia piena: l'eredità del passato, le passioni umane e le schiavitù collettive pongono ad essa notevoli limiti.

La limitazione della nostra libertà non deve obbligarci a farci piegare il capo in anticipo davanti a un ordine odioso. Non si può affermare l'esistenza di una fatalità onnicomprensiva. La trascendenza del futuro è per l'uomo, nel tempo, un incitamento a volere, ed una garanzia che in qualunque situazione, la speranza non verrà mai meno.

Della dialettica

Il termine dialettica è equivoco, gravido di risonanze misteriose. Applicato all'insieme del divenire, ha due accezioni diverse. O si intende per dialettica storica il concatenamento per azione e reazione reciproche, delle cause e degli effetti con, al termine, un sistema diverso dal sistema precedente; oppure si definisce con questa parola la successione di determinate totalità, significative in sé, essendo il passaggio dall'una all'altra totalità conforme ad una necessità intelligibile. Il primo termine dell'alternativa viene illuminato in riferimento ai motivi marxisti; secondo il marxismo lo sviluppo delle forze produttive è accompagnato da una progressiva concentrazione del potere economico, e reca con sé la progressiva formazione di un proletariato sempre più misero, che si organizza in un partito irresistibilmente votato alla rivoluzione. Secondo siffatta prospettiva, il processo storico risulta dalla reciproca azione di cause, le cui reciproche relazioni sono tali, che il passaggio da un regime di proprietà

privata a un sistema socialista è inevitabile. La dialettica causale non pone nessun problema che noi non abbiamo già esaminato nelle pagine precedenti. Non è inconcepibile che un'economia fondata sulla proprietà privata e la libera concorrenza tenda a produrre risultati capaci di paralizzare il funzionamento del sistema. In effetti, nessuna delle versioni correnti di questa teoria resiste alla critica. Il capitalismo va progressivamente modificandosi, non si autodistrugge. La democrazia politica e l'ideologia, anziché la tecnica, limitano man mano la funzione della concorrenza ed ampliano la funzione dell'amministrazione statale.

Nulla prova che l'evoluzione dovrà continuare inevitabilmente nella medesima direzione, né che un partito o un paese debbano essere i soli beneficiari di siffatta tendenza storica. La seconda accezione della dialettica pone, di contro, problemi del tutto diversi. Possono essere riassunti da questa sola domanda: qual è la natura del legame che collega due momenti distinti della storia? Due epoche, due stili, due civiltà sono legati reciprocamente da un rapporto significativo, o tutt'al più, dai rapporti equivoci di un determinismo aleatorio? Si proverà la tentazione di rispondere che bisogna porre questa domanda all'esperienza, anziché alla filosofia o alla critica. Non è possibile determinare a priori la natura delle connessioni storiche: osserviamo il passato, e la domanda troverà immediatamente risposta. In effetti, la ricerca empirica presuppone una teoria: la natura delle connessioni scaturisce dai caratteri intrinseci del reale. Ogni atto umano è scelto tra possibilità diverse, reazione sollecitata, ma non obbligata, da una data situazione: la successione degli atti, pur senz'essere necessaria, è intelligibile. Se dunque si tenta, di ricostruire l'avvenimento in quanto tale, la storia è essenzialmente un insieme di fatti eterogenei che si dispongono in modo omogeneo nel corso del tempo. Non è, in quanto tale, né progresso, né decadimento, né ripetizione indefinita dei medesimi cieli.

Soltanto l'esperienza, almeno, può dimostrare in qual misura o in quali settori gli eventi si organizzino sia secondo una progressione, sia in cicli. Su questo piano, sono possibili e lecite previsioni, a carattere probabilistico, dello stesso genere delle interpretazioni a posteriori. Se si è studiata più volte la corruzione di un regime, se si è fatta l'analisi delle cause di siffatta corruzione, e se si ritrovano i segni della malattia in un regime del medesimo tipo, ci si può arrischiare a proiettare nel

futuro la previsione di un processo analogo fino ad un analogo sbocco. Ovvero, si prolungheranno col pensiero alcune serie parziali le cui cause, si opina, seguiranno ad agire. Previsioni siffatte, si tratti di un moto orientato verso un certo fine, o di un ciclo, vanno soggette ad un coefficiente d'incertezza. Una tendenza può capovolgersi: la statizzazione dell'economia, in corso nel secolo XX, forse non proseguirà nel secolo XXI. L'accrescimento della produttività sarà forse intralciato da una catastrofe militare o dall'illimitata espansione della burocrazia.

La democrazia britannica presenta caratteri sufficientemente originali, perché la sua corruzione non possa esser considerata già determinata in partenza. La successione delle opere, a differenza della successione degli atti, ha un significato che può essere rivelato soltanto dalla teoria: il rapporto reciproco delle opere dipende infatti dal fine immanente dell'attività di cui esse stesse sono espressione. Le conquiste della scienza si organizzano in un tutto continuamente rinnovato, nel quale le conquiste precedenti, modificate e precisate, vengono a collocarsi. La verità scientifica, nel suo grado di approssimazione, è tanto attuale oggi quanto lo era il giorno in cui fu pensata per la prima volta. Qual è la parola capace di definire esaurientemente siffatta storia della scienza in quanto scienza? Accumulazione, progresso, elaborazione? In ogni caso la risposta dipende dal senso specifico dell'universo scientifico, e non dalle circostanze nelle quali esso è venuto sviluppandosi. Soltanto lo studio del passato ci permette di determinare esattamente il progresso della scienza matematica e fisica, quando e da chi una teoria sia stata formulata per la prima volta, una dimostrazione conclusa, una legge espressa in termini matematici. La storia della scienza in quanto successione di atti non è privilegiata rispetto alla storia di atti diversi.

Ma la relazione tra le verità scoperte ieri e il sistema odierno è argomento proprio all'analisi filosofica, non alla ricerca storica. La ricerca di relazioni tra gli scienziati e le istituzioni, le idee e le strutture economiche può contribuire alla reciproca illuminazione delle coscienze e degli atti solidificati in materia sociale. Nella scienza l'orientamento delle ricerche, l'interpretazione filosofica dei risultati, gli errori, diventano intelligibili se vengono illuminati dalle influenze dell'ambiente. Ma le interpretazioni di questo genere non potrebbero

mai esaurire il significato dell'opera in quanto opera. Le circostanze spiegano come si sia ricercata e non si sia trovata la soluzione giusta, ma non determinano la scoperta delle verità, allo stesso modo in cui la superiorità di armamento determina la vittoria di un esercito.

Non sono legate a questa scoperta, come la situazione militare nel 1941 è legata alla decisione di Hitler di dare inizio all'"operazione Barbarossa". La soluzione giusta di un problema e la formulazione di una legge non sono effetti di una causa, né reazioni a una data congiuntura, bensì derivano da una capacità di giudizio, presente tanto nello storico quanto nel personaggio storico, aiutato o contrastato, orientato o distolto, ma non obbligato dagli eventi⁶. All'interno di ciascun ciclo specifico, la distinzione tra atti e opere assume una diversa portata. L'equivalente della verità è nell'arte della qualità. Gli elementi caratteristici di una data arte possono essere intesi in rapporto all'ambiente, giacché il capolavoro non può essere inteso isolatamente in quanto tale.

La attualità di quest'ultimo può essere opposta a quella del vero. Il quale ha un significato per tutti i secoli, in quanto ha, in un certo modo, un significato unico, definitivamente acquisito. Il capolavoro ha un significato per tutti i secoli in quanto ha un significato inesauribile, e rivela ad ogni uomo un diverso aspetto di lui medesimo. I capolavori non si compongono in un tutto organico al modo delle proposizioni scientifiche, e forse ognuno di essi è, nel suo più autentico significato, l'espressione individuale di un artista, di una scuola o di una società. Nonostante la loro singolarità, le opere sono in relazione le une con le altre: il tecnico ritrova le soluzioni che ciascun architetto deve affrontare per risolvere gli stessi problemi. Proporzioni, forme, struttura del Partenone offrono lezioni costanti, pur se ciascuna generazione interpreta in diverso modo il messaggio spirituale che vi è contenuto.

L'identità della ricerca e dei mezzi crea tra i diversi momenti dell'arte pittorica e dell'architettura una parentela, profonda, che consacra ad un tempo sia l'unità di quel ciclo particolare, sia l'irripetibile significato individuale di ciascuna creazione, sia gli incerti legami tra le diverse creazioni. Le opere, nel loro senso specifico, appaiono allo storico professionale espressione di una comunità, la cui legge non è tanto l'imitazione, quanto il contrasto e il dialogo. Un creatore continua l'opera di quelli che l'hanno preceduto, anche quando

mostra di opporsi ad essi. La comunità degli scienziati, degli artisti e dei filosofi non è mai staccata dalla società di cui riflette aspirazioni e conflitti, idealità e situazione reale. Neppure si confonde con essa, anche quando i pensatori e i pratici si credono al servizio esclusivo della collettività.

Non che le convinzioni religiose o politiche dell'artista non ispirino spesso la creazione: che, quando raggiunge un alto livello, entra a far parte dell'universo specifico del quale partecipavano anche coloro che non erano coscienti della peculiarità di esso. Gli scultori delle cattedrali non avevano alcun bisogno di porsi il problema dell'arte in termini razionali, per appartenere alla comunità degli artisti. Si tratti di scienza o d'arte, la storia delle opere presenta dunque, in rapporto alla storia politica, una fondamentale differenza: il significato della storia in se stessa scaturisce dai caratteri della sua sfera particolare. La relazione tra due momenti della storia delle scienze può essere colta o sul piano dei fatti: una scoperta appare accidentale o necessaria, dovuta a un genio solitario o predisposta da un lavoro collettivo; oppure sul piano dei contenuti: la scoperta assume retrospettivamente un'apparenza di razionalità. Non si può dimostrare che Newton avrebbe dovuto formulare o inventare inevitabilmente la legge di gravitazione universale nel momento e nel modo in cui ciò avvenne. Lo storico tende a tracciare a posteriori uno sviluppo razionale dei fatti noti alla legge che li guida.

Il progresso della scienza non corrisponde alle categorie del determinismo aleatorio, ma è intelligibile di per sé, senza che sia necessario dedurlo da una relazione generale, o inserirlo in una totalità più ampia. La successione degli stili d'arte o delle scuole filosofiche è suscettibile d'una comprensione che non giunge alla rigorosa necessità d'una dimostrazione matematica, ma supera la contingenza di un semplice atto volitivo. Può la previsione del futuro confidare nella razionalità degli universi intelligibili? E di quale universo intelligibile?

Lo sviluppo della scienza e lo sviluppo dell'arte non sono prevedibili. Anche a supporre che la storia nella sua totalità sia paragonabile alla storia di uno dei mondi specifici, non scaturirebbe da ciò la legittimità delle anticipazioni. Ma v'è di più. Nel capitolo precedente, abbiamo mostrato gli equivoci della totalità storica. Il riferimento ad un fattore unico presupporrebbe una determinazione

unilaterale inconcepibile. La totalità esistenziale è approssimativa e arbitraria. La sola interpretazione- legittima della totalità, che non elimina il carattere aleatorio del determinismo, né la pluralità dei significati, è quella che si volge ad un solo problema, considerato essenziale per il destino dell'uomo. Se questo problema comporta una serie di soluzioni, ciascuna delle quali è la condizione necessaria della successiva, se si colloca infine una soluzione radicale al termine del movimento storico, la storia diventa totalità nella successione: lo stato privilegiato da significato a tutto. Questa è, in effetti, l'idea centrale del sistema hegeliano. Il parallelismo instaurato tra la dialettica delle categorie e la dialettica delle società attribuisce alla successione dei regimi un carattere di necessità analoga a quella che connette tra loro le categorie.

La storia della filosofia è, in quanto tale, filosofia della storia; le idee che gli uomini si sono fatte del mondo e di se stessi rappresentano dei momenti del divenire dello spirito. Al termine, lo spirito sarà diventato cosciente della natura e di se stesso. Le filosofie della storia differiscono tra di loro a seconda dell'universo specifico al quale si ispirano come a un modello. Le diverse civiltà, paragonabili ad opere d'arte, sarebbero ciascuna conclusa entro la propria originalità, senz'altra comunicazione reciproca che un perpetuo dialogo. Simili alle successive conquiste della scienza, si susseguono secondo una logica inesorabile. Secondo la dialettica, sono paragonabili alla successione dei sistemi filosofici. In effetti, come abbiamo visto, si può determinare in modo tutt'al più formale lo stato finale, e tuttavia bisogna assumere per ipotesi la vocazione razionale dell'umanità. Questo stato finale non ci rivela retrospettivamente, nella successione delle società, un ordine necessario. L'ordine approssimativo deducibile dai documenti e dai fatti può essere adeguatamente spiegato dal determinismo aleatorio, dagli incontri impreveduti tra situazione e persona, dall'ambiente naturale, dall'inerzia delle società e dall'iniziativa dei popoli. Se si riducesse alla ricerca della prosperità, il lungo sforzo dell'umanità farebbe dell'avventura delle collettività un'assai povera cosa.

Per lunghi secoli, i mezzi di produzione hanno subito scarsi mutamenti: si dovrà dunque respingere nel nulla l'edificazione e la distruzione delle città, i palazzi innalzati dai grandi principi e le tombe che testimoniano la vana fedeltà del conquistatore alla donna amata? Se

si ignorano le monotone alternative di guerra e di pace, di Stati rivali e di imperi trionfanti, si vorrà dimenticare ciò che non tornerà più, il Legislatore, il costruttore di sogni di pietra? La storia sacra, quando la si riduca tutta ad antecedente del socialismo, non conserva quasi nulla delle opere e delle avventure che furono per tanti milioni di uomini la giustificazione del loro passaggio su questa terra. Si ponga mente alla successione dei regimi sociali: la si può comprendere, non si può giudicarla necessaria.

Da civiltà a civiltà si ritrovano analogie, notevolmente approssimative. La durata delle varie fasi, così dette omologhe, muta dall'una all'altra⁷. Gli imperi sorgono con alcuni secoli di ritardo o d'anticipo (se si definiscono imperi tutte le unità politiche imposte, in vasti territori, a popolazioni diverse). Le nazioni che appartengono ad un identico ciclo non percorrono tutte i medesimi stadi di sviluppo. Alcune evitano uno di questi stadi: la Russia, quello della democrazia borghese, l'Europa Occidentale, quello dello stalinismo. La cosiddetta dialettica della storia scaturisce da una metamorfosi della realtà in idea. Si irrigidisce ciascun regime, attribuendo ad esso un principio unico, si contrappone il principio capitalistico al principio feudale o a quello socialistico.

Ci si esprime infine come se i regimi fossero contraddittori, e il passaggio dall'uno all'altro fosse analogo a quello dalla tesi all'antitesi. Si compie così un doppio errore. I regimi sono diversi e non contraddittori, e le forme cosiddette intermedie sono più frequenti e più durevoli delle forme pure. Se si suppone che il principio capitalistico sia legato a quello feudale come il nulla all'essere o lo spinozismo al cartesianismo, nulla garantisce che il determinismo aleatorio potrà portare a compimento siffatta necessità intelligibile. Se si suppone che il socialismo riconcili feudalesimo e capitalismo, come il divenire salda essere e nulla, l'avvento della sintesi non è prevedibile alla stregua di una esplosione nucleare o della congiuntura economica.

Secondo l'ordine degli eventi, non v'è selezione automatica conforme alle nostre esigenze morali. La ricerca di una intelligibilità superiore a quella del determinismo aleatorio, e alla pluralità, degli imperativi attualmente contraddittori, è legittima. Ma questa ricerca non implica l'atto di fede secondo il quale il futuro dovrà soggiacere ai decreti della ragione. Come la penna mi può cascare di mano ad ogni

istante, così l'umanità potrà essere distrutta domani da una catastrofe cosmica. Il cristiano confida nella misericordia divina per la propria salvezza. Da chi l'umanità senza Dio deve attendersi la certezza, della salvezza collettiva? I rivoluzionari tendono a esagerare tanto il margine della loro libertà quanto la potenza del destino. Immaginano che la preistoria finisca con il loro avvento.

Il proletariato, trafigurato dalla propria lotta, darà un volto nuovo alle società umane. Innalzati dalla fede al di sopra della lezione della ragione, credono che la pace perpetua potrà scaturire dalla violenza illimitata. Proclamano la fatalità del loro trionfo, giacché la causa, nella quale è contenuta una così alta speranza, non può perire. Man mano che il tempo passa, che essi si accollano tutti gli oneri del potere, e che la natura atavica delle collettività torna ad affiorare di tra gli sconvolgimenti politici, il disinganno corrode la fede. Si crede sempre meno alla società senza classi, si fa professione di credere con più forza alla necessità che si fa beffe degli uomini e delle loro vane resistenze. L'invocazione al destino, che ha fatto in un primo tempo da sostegno all'ottimismo, diventa l'alibi della rassegnazione. Fanatici per speranza o per disperazione, i rivoluzionari continuano ad elucubrare sopra un avvenire inevitabile; l'avvenire che sono incapaci di raffigurare e che pretendono di annunciare. Non v'è legge umana o inumana capace di ordinare il caos, e di avviarlo verso una meta, negativa o positiva.

Il dominio della storia

History is again on the move: questa formula del Toynbee, difficilmente traducibile, esprime una sensazione forte e strana, che ciascuno di noi ha provato in un certo momento della sua vita. Io la provai durante la primavera del 1930 quando visitando la Germania, potei assistere ai primi successi del nazionalsocialismo. Tutto era messo nuovamente in questione, tanto la struttura, degli Stati che l'equilibrio delle forze nel mondo: l'imprevedibilità del futuro mi parve così evidente, come l'impossibilità di mantenere lo statu quo. La coscienza storica non nasce insieme con le catastrofi del nostro tempo.

L'Europa borghese, fiduciosa nel proprio destino, alla fine del secolo scorso praticava i metodi critici con lo stesso vigore della Europa dilacerata di oggi. Non era a conoscenza di tutte le metropoli che abbiamo esumato dalle sabbie, non aveva portato a termine l'esame degli dèi morti e delle civiltà sepolte, né ignorava più di noi oggi le peculiarità di ogni società e la sorte fatale che aveva volta a volta colpito Atene, Roma e Bisanzio. Questa scienza restava il più delle volte astratta e distaccata. Cinquant'anni fa gli storici d'Occidente non avrebbero affermato che gli stati nazionali e i regimi parlamentari sarebbero sfuggiti alla corruzione che corrode gli edifici innalzati dall'orgoglio umano a sfida contro la legge del divenire. Credevano sia alla singolarità di un'avventura, iniziata per la prima volta dalla Scienza sia all'improbabilità d'un prossimo declino. È facile dire che nessuna città terrena è destinata all'eternità, difficile viverne il crollo. La fortuna delle filosofie della storia nel corso del nostro secolo è strettamente legata al corso degli eventi ai quali abbiamo assistito. Non si può vivere la guerra dei Trent'anni, quella del Peloponneso o quella che comprende i due conflitti del 1914 e del 1939, senza chiedersi quali ne siano le cause e quali le conseguenze. Si tende oscuramente ad attribuir loro un significato, non nell'accezione positiva del termine: i fatti principali capaci di far intendere ciò che è effettivamente avvenuto. Il significato capace di soddisfare la nostra attesa dovrebbe autorizzare la coscienza a giustificare gli orrori commessi. Le guerre producono una indignazione molto minore nell'osservatore il quale giunge a convincersi che, nate col capitalismo, scompariranno con esso.

I massacri, che accompagnano la lotta degli Stati e delle classi non sono stati vani, se hanno aperto la via all'avvento di una società senza classi. L'idolatria della Storia nasce da questa inconfessata nostalgia per un avvenire capace di giustificare l'ingiustificabile. La caduta di Roma incitò Sant'Agostino a non attendersi dalle città terrene ciò che solo appartiene alla Città di Dio. La caduta dell'Europa incoraggia i nostri contemporanei a riprendere le previsioni marxiste, adattate al nostro tempo dalla tecnica politica, di Lenin e di Stalin. Eccetto che, nella prospettiva tracciata dal Toynbee, non si avviino sulla strada dello Spengler fino a raggiungere, dopo molte peripezie, la speranza di Sant'Agostino: il senso ultimo di queste civiltà, singolari ma fraterne, si colloca al di là di esse; ognuna lascia come eredità una Chiesa

universale, il cui messaggio si trasmette attraverso i secoli e il cui dialogo con le altre Chiese rivela la destinazione suprema dell'umanità, votata all'adorazione di Dio.

La storia è fatta da uomini che agiscono in circostanze non da loro prescelte, secondo i loro appetiti o il loro ideale, le loro imperfette conoscenze, volta a volta soggetti all'ambiente o dominatori di esso, curvi sotto il peso di costumi atavici o animati e sollevati in alto dallo slancio spirituale. La storia sembra, a prima vista, un caos di fatti e una totalità tirannica ad un tempo; ogni frammento è significativo, e l'insieme è privo di significato. Scienza e filosofia della storia, benché secondo differenti metodi, tentano ugualmente di superare la contraddizione tra il carattere intenzionale del fatto elementare, posto in relazione con gli attori, e l'apparente assurdità del tutto, tra il disordine, quale appare all'osservazione microscopica, e l'ordine cieco del destino.

Le filosofie della storia di tipo marxista, ordinano il caos degli eventi riducendolo a pochi semplici principi interpretativi, collocano al termine di un moto inevitabile, la realizzazione piena del destino umano. Le classi obbediscono al loro interesse, gli individui alle loro passioni, ma le forze e i rapporti di produzione fanno scaturire, da questa mischia confusa, la successione dei regimi, inesorabile quanto benefica, giacché la società senza classi ne segnerà il termine. In questo momento nasce ciò che chiamiamo idolatria della Storia, caricatura della coscienza storica. Essa ci insegna il rispetto dei fatti innumerevoli, incoerenti, la molteplicità di significato che questi fatti posseggono o che si può ad essi attribuire, secondo che si ricolleghino agli attori di certi eventi, alle tradizioni cristallizzate, alle conseguenze che ne sono scaturite.

L'idolatria della storia si arroga il diritto di sostituire punto per punto ai fatti puri e semplici il significato legato ad un sistema di interpretazione che pretende d'essere definito. Senza giungere all'atmosfera paranoica dei processi, si corre il rischio d'innalzare i vincitori a giudici dei vinti, lo Stato a interprete della verità. L'Occidente è a sua volta dominato da questa frenesia: i legislatori americani, convinti della radicale perversità del comunismo, condannano i comunisti del 1930 secondo i giudizi vigenti nel 1950. Gli imputati nelle prigioni sovietiche o cinesi sono obbligati a scrivere

le loro autobiografie i candidati al visto d'entrata negli Stati Uniti debbono esporre sommariamente la loro vita.

Negli Stati Uniti le risposte concernono i fatti, mentre l'autobiografia dei "capitalisti", di là del sipario di ferro, deve giudicare i fatti a seconda del valore conferito loro dai carnefici. La coscienza storica rende evidenti i limiti del nostro sapere. Sia che ci volgiamo al passato, sia che tentiamo di prevedere il futuro non possiamo giungere ad una certezza, incompatibile con le lacune della nostra informazione, e, ancor più, con l'essenza del divenire. I movimenti globali, che fissiamo tra l'intreccio delle cause e degli effetti, sono effettivamente avvenuti nel corso della storia, ma non si può dire che le cause generali li determinassero in anticipo. È comodo dimenticare a posteriori il carattere aleatorio del determinismo.

Non si può dimenticarlo quando si è in presenza dell'avvenimento. La coscienza storica insegna il rispetto dell'altro, anche quando siamo in conflitto con lui. La qualità delle cause non può essere commisurata con quella delle anime; ignoriamo l'esito delle nostre lotte; ogni regime realizza un certo ordine di valori; la conciliazione di tutti i valori non è che un'idea, non un obiettivo prossimo. L'idolatria della storia al contrario, sicura di agire in vista del solo avvenire valido, non vede e non vuol vedere nell'altro se non un nemico da sopprimere, spregevole in quanto incapace sia di volere il bene, sia di riconoscerlo. Il senso supremo della storia non nasce mai dalla sola considerazione del passato; la bellezza del cosmo e le tragedie delle civiltà non danno risposta all'interrogativo che l'uomo muove verso il cielo. Non è possibile conoscere l'uomo se non si segue il cammino delle sue lente conquiste, e se non si ha fiducia che il futuro ci recherà una lezione inedita.

E' forse necessario avere contemplato le statue delle grotte dell'Elephanta, per comprendere, nella sua peculiarità, la statuaria di Reims. È certo necessario avere osservato l'Occidente da Tokyo o da Bombay per sfuggire all'ipnotismo delle nostre pseudo-evidenze. Se ci mancassero le possibilità di dialogo con l'altro non potremmo diventar coscienti di noi stessi. Quando si tratta delle questioni supreme, il dialogo ci lascia nella stessa incertezza nella quale ci lascia il monologo. La risurrezione di tutto il passato non ci rivela nulla di più, circa il nostro destino, di quanto ci riveli l'esame della nostra sola

coscienza. Metropoli deserte invase dalla foresta, eroismo dei combattenti, che non sono mai morti invano perché si sono eternati faccia a faccia con la morte, voci di profeti annunzianti castighi divini o nuovi evangeli, ira delle folle, purezza dei santi, fervore dei credenti, nulla di tutto ciò che la conoscenza storica, ci rivela risolve il dilemma tra regno di Dio e città terrena.

Spengler e Toynbee sapevano a priori, il primo che l'uomo è un animale da preda, il secondo che è fatto per adorare Dio e unirsi a lui. Se si sceglie la fede immanentistica nella città terrena, l'identificazione del fine conforme ai nostri desideri e ideali e del fine inevitabile cade da sé, in quanto postula, una sorta di Provvidenza. Si possono astrattamente immaginare le condizioni nelle quali il rispetto, dovuto a ciascuno, potrebbe essere non incompatibile con la prosperità del tutto. Non è possibile sapere se il futuro esaudirà quest'attesa. Ogni generazione tende a credere che il suo progetto, senza precedenti, rappresenti il progetto supremo dell'umanità.

Questa vanità è più efficiente dell'indifferenza rispetto ai compiti dell'ora, ossia dello scetticismo che nasce dalla convinzione che tutti i progetti sono egualmente vani. E tuttavia gravida, in una epoca come la presente, di tutti i germi del fanatismo. L'esito di una lotta tra due immensi imperi è soggetto a un determinismo aleatorio, i cui particolari ci sfuggono. Supponiamo che la proprietà privata sia condannata dalla tecnica produttiva, che il mercato debba essere paralizzato, un giorno, dall'accrescimento dei capitali o dalla rivolta delle masse: l'eventuale forma di socialismo che potrebbe nascere in queste condizioni non sarebbe certamente identica alle pratiche attuali o future del sovietismo.

La proprietà privata che intralcia lo sviluppo delle forze produttive è effettivamente abolita tanto a Detroit che a Kharkov. Ciò che costituisce la posta messa in gioco dai conflitti storici sfugge, nella maggior parte dei casi, alla previsione. La comprensione retrospettiva delle deliberazioni, consolidate in destino, coglie un determinismo aleatorio, in quanto la realtà stessa non è soggetta, ad un'altra necessità.

L'azione rivolta al futuro appartiene anch'essa all'ordine della probabilità. Le leggi secondo le quali i regimi dovrebbero succedere gli uni agli altri non conservano neppure un carattere di verosimiglianza nella versione staliniana del marxismo. La quale prevede che le società non percorrano tutte quante i medesimi stadi di sviluppo, che

l'edificazione del socialismo non ha inizio nella medesima fase dello sviluppo capitalistico ed ha inizio subito dopo la conquista del potere, che è dal canto suo soggetta a innumerevoli alee. Lo stalinismo, che si proclama interprete della storia universale, si riduce in effetti alla storia del partito bolscevico. Man mano che il concetto di società senza classi va perdendo mordente, che la dialettica va diventando più fluida e la razionalità delle contraddizioni successive è progressivamente superata, e così pure la necessità di un successivo stadio causalmente necessitato, un'altra idea viene ad introdursi entro il sistema concettuale marxista, ossia la concezione dell'azione umana che vince gli accidenti storici e le forze cosmiche.

Dopo aver posto a proprio servizio l'energia atomica, già in procinto d'imprigionare l'energia solare, perché l'intelligenza umana non dovrebbe riuscire a eliminare sia i casi che sono tante volte intervenuti a modificare il corso degli eventi, sia gli errori e le sciocchezze che sfigurano il volto delle società? Due famiglie d'intellettuali sono sensibili al messaggio marxista, i cristiani e i tecnici: i primi sentono in esso l'eco del profetismo, gli altri l'affermazione d'un orgoglio prometeico. Il futuro conchiuderà l'avventura umana, giacché l'uomo stesso lo formerà. Il concetto dell'azione era già presente nel marxismo del giovane Marx.

L'uomo trasformando la natura, ha creato se stesso mediante l'azione, il proletariato si renderà degno della propria missione, abbattendo il capitalismo. L'azione del proletariato si inserisce nella dialettica dei regimi: la classe operaia; prodotto del capitalismo, si ribella contro le condizioni sociali dello sfruttamento. Ma la vittoria non sarà raggiunta fino a che le forme della società futura non saranno maturate nell'ambito della vecchia società. Secondo gli interpreti, si poteva accentuare sia il determinismo che presiede alla trasformazione delle strutture, sia la ribellione della classe operaia.

La sostituzione del partito alla classe, virtualmente realizzata da Lenin prima del 1917, doveva infrangere l'equilibrio a favore dell'azione. Dal momento che non v'era più proporzione tra lo sviluppo storico della classe e la forza del partito, le possibilità della Rivoluzione dipendono molto più dal partito che dalla classe. I marxisti seguitano a invocare le leggi della storia, a esprimersi come se il partito dovesse alla propria scienza della storia chiarezza e successo dirigenti

bolscevichi, come tutti gli uomini di Stato, hanno spesso volte errato nelle più importanti previsioni, dopo il 1917 hanno creduto alla possibilità della rivoluzione in Germania, non hanno creduto al voltafaccia di Chang Kai-Shek nel 1926, non hanno previsto l'attacco tedesco nel 1941, né la prossima vittoria dei comunisti cinesi nel 1945. I loro avversari sono stati indubbiamente più miopi di loro, e il bilancio di questo mezzo secolo non può non dar da pensare. Quale che sia la parte dovuta ai loro meriti, e quale quella dovuta alle circostanze, i comunisti, per fare previsioni e agire, non si sono serviti di nessuna scienza che non fosse nota ai borghesi. Le leggi dell'evoluzione necessaria non servono tanto a orientare, quanto a giustificare la loro azione.

Non era necessario aver letto *Il Capitale* o *L'imperialismo*, stadio finale del capitalismo per constatare, dopo il 1918, l'interferenza dei conflitti tra le classi nei paesi occidentali, delle rivalità tra le grandi potenze e della ribellione antieuropea delle colonie asiatiche e africane.. La dottrina insegna che questi conflitti porteranno al socialismo, ma non precisa quando né come; si limita a descrivere una congiuntura, alla quale l'azione umana tenta di imporre un esito, non imposto né escluso da alcuna legge obbiettiva. La teoria traduce in termini di destino l'opera miracolosa o diabolica della volontà, coadiuvata dalla fortuna. Il partito si era assunto il compito della rivoluzione, che la dialettica del capitalismo tardava a provocare, e che il sindacalismo riformatore minacciava di prevenire.

Così pure lo Stato decise di collettivizzare l'agricoltura che, abbandonata a se stessa, dava vita a milioni di kulaki. Ministri dell'educazione e della propaganda marxisti furono irresistibilmente tentati di creare a forza di decreti ciò che, secondo la loro versione del materialismo storico, sarebbe dovuto avvenire per moto spontaneo. Decisero di provocare la letteratura e la filosofia che, secondo la dottrina, sarebbero dovute spontaneamente nascere in una società socialista in processo d'espansione. Si passa dalla proposizione pseudoscientifica - arte e pensiero sono funzioni dell'ambiente storico - al principio conduttore di dispotismo: la società, quale è formata dallo Stato, impone una certa ortodossia a economisti, romanzieri, musicisti.

Poiché l'arte è corrotta dalla civiltà borghese sarà salvata dal realismo socialista. Non ci si ferma a ciò. L'uomo stesso, si afferma,

sarà rigenerato dal mutamento delle sue condizioni di vita. L'impiego di procedimenti tipicamente capitalistici, adattati a nuove forme dell'egoismo eterno, salari a cottimo e fondi di profitto per i dirigenti - non fa prevedere affatto la nascita spontanea dell'uomo nuovo. Ancora una volta, i governanti credono di incitare la natura storica, gli ingegneri delle anime, di accelerare il processo dialettico. Educazione, propaganda, formazione ideologica, campagna antireligiosa: tutti i mezzi sono buoni per foggiare gli individui secondo l'idea che ci si fa dell'uomo e della sua condizione su questa terra. Pavlov succede a Marx, e la teoria dei riflessi condizionati a quella del materialismo storico. Si credeva che il sentimento religioso sarebbe morto da sé, man mano che si fosse ridotto il distacco tra la società quale dovrebbe essere e la società quale è.

In effetti "la riflessologia" non dà una spiegazione totale della vita, come la sociologia materialistica non rende conto del sopravvivere o del rinascere della fede religiosa tra i proletari emancipati o tra i borghesi soddisfatti. La sconfitta della scienza prepara una volta di più l'azione dispotica. Ministri, commissari, teorici, giudici istruttori tenteranno, armati dei metodi pavloviani, di rendere gli uomini quali essi stessi sarebbero, se la filosofia ufficiale fosse vera. I processi illustrano con quale facilità si scivola dalla pseudoscienza all'azione politica totalitaria. È possibile ricostruire l'universo storico degli imputati e dei giudici, come noi abbiamo fatto, secondo una concezione assolutistica e relativistica ad un tempo: valore incondizionato del fine supremo, varietà dei concetti interpretativi, comprensione degli atti, distaccati dalle intenzioni degli attori e dalle circostanze, nella prospettiva, del vincitore.

Ma questa interpretazione, spinta all'estremo, è propriamente alienata e le vittime la subiscono senza crederci. Gli imputati non regolano di propria spontanea volontà la parte che viene loro imposta; sono sottoposti a minacce, vengono ipnotizzati; la confessione viene estorta loro soltanto mediante la privazione del cibo e del sonno è ottenuta con il medesimo metodo usato per produrre la salivazione nei cani. Il contenuto delle confessioni ricorda ai filosofi Hegel, agli psicologi le esperienze dei riflessi condizionati. Non si sa in che misura, nella mente degli inquisitori-sperimentatori, la volontà che i pagani e gli eretici confessino la verità si salda con la convinzione che in ultima

analisi i sospetti finiscano per capitolare, in quanto sono tutti scimmie più o meno sapienti.

Eccoci assai lontani dalla Provvidenza storica, dalle leggi inflessibili che determinerebbero il divenire. Ma le fasi che si attraversano, nel passare dall'orgogliosa e illusoria fiducia di possedere il segreto dell'avvenire all'ambizione di formarlo secondo la verità, sono logiche.

Una classe è lo strumento della salvezza comune, i pochi uomini che si proclamano autentici rappresentanti di essa, trattano il resto dell'umanità come mezzo, vedono nelle circostanze non altro che occasioni più o meno favorevoli alla loro impresa. Passati dall'opposizione al Potere, pongono al servizio dell'edificazione socialista lo stesso intransigente ardore. La liquidazione dei kulaki e la deportazione delle minoranze diventano episodi, penosi ma trascurabili, d'una politica tesa alla realizzazione della Ragione nella Storia. Coloro che affermano il dominio della storia da parte dell'uomo, sognano, a quanto pare, gli uni di eliminare l'accidentale, le grandi personalità e l'imprevisto, gli altri di ricostruire una società secondo un piano d'insieme e di lasciare cadere l'eredità di tradizioni ingiustificabili; altri ancora, infine, di por termine ai conflitti che dilacerano l'umanità e la danno in preda alla tragica ironia delle armi.

L'insegnamento della ragione è esattamente opposto: la politica resterà l'arte della scelta irrevocabile e delle congiunture imprevedute, fondate su un'incompleta conoscenza. La pluralità degli universi spirituali e l'autonomia delle attività condanneranno al totalitarismo qualsiasi velleità di pianificazione totale. Il trattamento dei fenomeni fisici, grazie alla tecnica, ha progressivamente dissolto l'immagine di un cosmo. Al contrario la speranza di un dominio umano della storia sembra nata dall'immagine di un ordine sociale o di un ordine del divenire, determinato da leggi inaccessibili ai desideri e alle ribellioni individuali. I rivoluzionari credevano che avrebbero dettato legge al tutto, non ad alcuni elementi soltanto.

Questa ambizione prometeica è una delle origini intellettuali del totalitarismo. La pace tornerà nel mondo quando, con l'esperienza di governo, l'affievolirsi del fanatismo e la matura consapevolezza delle insormontabili resistenze, i rivoluzionari si renderanno conto che non è possibile ricostruire le società secondo un piano, né fissare un obiettivo unico all'umanità, intera, né negare alla coscienza il diritto di

vivere rifiutando la città terrena. I politici non hanno ancora trovato il segreto di eliminare la violenza. Ma la violenza, diviene ancor più inumana quando chi la usa si crede al servizio di una verità storica ed assoluta a un tempo.

Note

1 M. Merleau-Ponty, op. cit, p. 166.

2 Personalmente, considero più probabile l'ipotesi opposta. Data l'assenza di progresso nel settore terziario, la difficoltà, maggiore o minore a seconda delle fasi, mi par quella del trasferimento dei mezzi di produzione e in particolare della manodopera. Non v'è nessuna ragione decisiva perché il funzionamento del sistema divenga, a un certo momento, impossibile o essenzialmente diverso. Nel settore secondario, le occasioni di investimento non vengono più o meno a partire da un certo grado di sviluppo.

3 Anche la relazione inversa a quella di Marx, la pianificazione centralizzata come necessità dell'industrializzazione primaria, non sembra vera in generale.

4 Tutto ciò è vero più a proposito del socialismo sovietico che del capitalismo occidentale.

5 Si potrebbe obiettare che il capitalismo europeo è profondamente trasformato, e ciò è incontestabile. Ma questa stessa capacità di trasformazione è un sintomo di vitalità.

6 Il giudizio interviene anche negli atti del politico e dello stratega, ma in questi casi si tratta di una scelta tra i possibili. Lo scienziato, di contro, tende a porre in evidenza una necessità intelligibile che non sia una creazione arbitraria del suo spirito e dello spirito umano in generale.

7 Tanto per Mane, che per Spengler o Toynbee.

PARTE TERZA

L'ALIENAZIONE DEGLI INTELLETTUALI

VII

GLI INTELLETTUALI E LA LORO PATRIA

Ogni società storica ha i suoi scribi, che popolano le amministrazioni pubbliche e private, i suoi letterati o artisti, che trasmettono o arricchiscono l'eredità culturale, i suoi esperti, giuristi che pongono a disposizione dei principi o dei ricchi la conoscenza dei testi e l'arte dialettica, scienziati che indagano i segreti della natura e insegnano agli uomini a guarire le malattie o a vincere sul campo di battaglia. Nella civiltà moderna nessuno di questi tre tipi esiste più. La civiltà moderna presenta tuttavia alcune caratteristiche singolari riguardo al numero e alla condizione degli intellettuali. La ripartizione della manodopera tra i diversi mestieri va mutando parallelamente all'evoluzione economica: la percentuale della manodopera impiegata nell'industria cresce, quella della manodopera impiegata nell'agricoltura decresce, mentre aumenta il volume del settore cosiddetto terziario, che comprende svariate professioni, d'ineguale dignità, da quella dello scritturale d'ufficio a quella del ricercatore di laboratorio. Nelle società industriali i lavoratori non manuali sono presenti in quantità assoluta o relativa assai maggiore che in tutte le altre società. Organizzazione, tecnica e amministrazione diventano più complesse, come per ridurre ad una perfetta semplicità i gesti degli operai. L'economia moderna ha anche bisogno di proletari capaci di leggere e scrivere. Proporzionalmente al loro progressivo arricchimento, le collettività impiegano somme sempre maggiori nell'educazione dei giovani: la formazione secondaria dura più a lungo, e viene impartita ad una parte sempre più ampia di ogni generazione.

Le tre categorie di operai non manuali, scribi, esperti, letterati, progrediscono simultaneamente, se non con il medesimo ritmo. Le burocrazie offrono impieghi agli scribi scarsamente qualificati; l'inquadramento dei lavoratori e l'organizzazione industriale esigono esperti numerosi e sempre più altamente specializzati; letterati, artisti o tecnici della parola, semplici volgarizzatori, sono richiesti dalle scuole, dalle università, dai divertimenti e dai mezzi di informazione (cinema e

radio). Talora il letterato, per il fatto di essere impegnato in una di queste attività, è degradato alla condizione di mediocre esperto: lo scrittore diventa un rewriter. Il moltiplicarsi dei posti di lavoro è un fatto essenzialissimo, che nessuno ignora, ma di cui non sempre si valuta l'importanza. Letterati e esperti non hanno sempre costituito repubbliche gelose della propria indipendenza.

Per secoli pensatori e artisti non si distinguevano spiritualmente dai chierici, da coloro cioè che avevano la finzione di conversare o commentare credenze religiose e civili. Dipendevano socialmente da coloro che assicuravano loro i mezzi di sussistenza: la chiesa, i ricchi e i potenti, lo Stato. Nel nostro tempo gli studiosi godono di un'autorità e di un prestigio che li pongono al riparo della pressione che le chiese tendono ad esercitare su di loro (le eccezioni sono rare e, nell'insieme, di scarsa incidenza). Il diritto alla libera ricerca, nelle questioni che concernono il dogma - origine dell'uomo, nascita del cristianesimo - non è contestato. Man mano che il pubblico si allarga e i mecenati scompaiono, gli scrittori e gli artisti acquistano in libertà ciò che rischiano di perdere in sicurezza (e parecchi tuttavia hanno la risorsa di potersi guadagnare la vita con un mestiere in margine alla loro attività creatrice).

I datori di lavoro privati e lo Stato non pagano senza esigere una contropartita. Ma le compagnie cinematografiche e le università non impongono alcuna ortodossia, fuori dei teatri di posa o delle aule. Ancora, tutti i regimi politici offrono molte possibilità a coloro che posseggono il talento di manipolare parole e idee. Sale al potere non più il capo militare, forte del suo coraggio o della sua fortuna, ma l'oratore, colui che ha saputo convincere le folle, gli elettori e i congressi, il dottrinario che ha elaborato un sistema di pensiero. Chierici e letterati non hanno mai ricusato di legittimare il potere vigente, ma esso nel nostro tempo ha bisogno di esperti dell'arte della parola. Il teorico e il propagandista sono una cosa sola: il segretario generale del partito elabora la dottrina, e nello stesso tempo guida la Rivoluzione.

L'intelligenza

La categoria sociale che definiamo vagamente col termine "professionisti dell' intelligenza" ci sembra, nel secolo presente, più numerosa, più libera e più autonoma che in ogni altro tempo. Le definizioni che se ne sono date sono, per certi rispetti, rivelatrici; aiutano a identificare i vari tratti caratteristici della categoria. La nozione più ampia è quella dei lavoratori non manuali. Nessuno in Francia definisce intellettuale l'impiegato d'ufficio, anche se costui è stato all'università e ha preso una laurea. Il diplomato, aggregato a un'impresa collettiva, ridotto a un'attività puramente esecutiva, è un manovale che si serve della penna come di un arnese di lavoro. La qualificazione necessaria per meritare il titolo di intellettuale aumenta con il numero dei lavoratori non intellettuali, ossia con lo sviluppo economico.

Nei paesi sottosviluppati, qualsiasi diplomato viene considerato un intellettuale: uso non del tutto ingiustificato. Una seconda nozione, di ambito più ristretto, è quella che comprende gli esperti e i letterati. La linea di discriminazione tra scribi e esperti è incerta: si passa progressivamente dall'una all'altra categoria. Alcuni tra gli esperti, come ad esempio i medici, rimangono indipendenti, persone che esercitano, come si dice, le professioni liberali. La distinzione tra "indipendenti" e "salariati", che talvolta influisce sulle mentalità, è comunque secondaria: i medici delle casse mutue sono intellettuali anche se ricevono uno stipendio fisso.

Il criterio della distinzione concerne forse la natura del lavoro non manuale? L'ingegnere e il medico sono alle prese con la natura inorganica e con i fenomeni della vita, lo scrittore, l'artista con le parole, materia che viene plasmata dall'idea. In questo caso, i giuristi e gli amministratori, che manipolano parole e uomini, appartengono alla medesima categoria alla quale appartengono gli scrittori e gli artisti; mentre in realtà essi si accostano piuttosto agli esperti ingegneri e medici. Questi equivoci sono dovuti alla giustapposizione, nel concetto di intellettuale, di svariati caratteri che non sono sempre simultaneamente presenti. Per dilucidare la nozione, il metodo migliore consiste nel rifarsi dai casi evidenti e risalire di qui ai casi dubbi. I

romanzieri, i pittori, gli scultori, i filosofi formano la cerchia interna, vivono per l'esercizio dell'intelligenza e dell'esercizio dell'intelligenza.

Se si prendesse per criterio il valore dell'attività intellettuale, si dovrebbe man mano discendere da Balzac a Eugène Sue, da Proust agli autori di romanzi rosa o gialli, ai redattori della rubrica degli oggetti smarriti nei quotidiani. Gli artisti che operano senza rinnovare, senza portare idee o forme nuove, i professori nelle loro cattedre, i ricercatori nei loro laboratori, popolano la repubblica del sapere e delle lettere. I collaboratori della stampa e della radio, che divulgano i risultati acquisiti, e tengono i contatti tra gli eletti e la massa, vanno collocati un gradino più sotto. La categoria, secondo questa prospettiva, ha per centro i creatori, e per periferia la zona incerta in cui i volgarizzatori cessano di tradurre e cominciano a tradire: desiderosi di successo e di denaro, schiavi del supposto gusto del pubblico, diventano indifferenti ai valori che fanno professione di coltivare.

Queste analisi non consentono di scegliere dogmaticamente una definizione, mostrano piuttosto diverse definizioni possibili. O si considera caratteristica fondamentale delle società industriali il gran numero di esperti, e si definisce intelligenzia la categoria di coloro che hanno ricevuto nelle università, o nelle scuole tecniche, la qualificazione necessaria all'esercizio di questa opera d'inquadramento; oppure si pongono in primo piano gli artisti creatori, gli scrittori e gli scienziati; i professori e i critici in secondo piano; i volgarizzatori o giornalisti in terzo piano; i pratici, giuristi e ingegneri, ai margini della categoria e estranei progressivamente ad essa, man mano che si abbandonano al desiderio del guadagno e perdono l'interesse per la cultura.

Nell'Unione sovietica si tende a preferir la prima definizione: l'intelligenzia tecnica viene considerata la più rappresentativa, e gli scrittori medesimi sono ingegneri di anime. In Occidente si tende a preferire la seconda, ristretta quivi a coloro la cui "principale professione è quella di scrivere, di insegnare, di predicare, di recitare sulla scena o di praticare le arti e le lettere"¹. Il termine di intelligenzia è stato usato, sembra, per la prima volta in Russia nel secolo XIX: coloro che erano stati all'università ed avevano avuto una formazione culturale in genere d'origine occidentale, costituivano un gruppo poco numeroso ed estraneo ai quadri tradizionali. Provenivano

da famiglie aristocratiche, dalla piccola borghesia, oppure dalle classi dei contadini agiati; distaccati dalla società vecchia, costoro si sentivano uniti dalle conoscenze acquisite e dall'atteggiamento adottato nei confronti del potere costituito. Lo spirito scientifico e le idee liberali contribuivano ugualmente a far propendere l'intellighenzia per la rivoluzione, poiché essa si sentiva isolata, ostile all'eredità nazionale, e come obbligata alla violenza.

Nelle società in cui la cultura moderna scaturì spontaneamente e progressivamente dall'ambiente storico, la rottura con il passato non fu così subitanea. I laureati non si distinguevano con tanta nettezza dalle altre categorie sociali; non rifiutavano incondizionatamente la struttura secolare della vita comune. Essi sono stati tuttavia accusati, e si seguì ad accusarli, d'aver scatenato le rivoluzioni. L'accusa in un certo senso è infondata. Non è vero che gli intellettuali siano, in quanto tali, ostili a tutte le società. Tutte le dottrine, tutti i partiti - tradizionalismo, liberalismo, democrazia, nazionalismo, fascismo, comunismo hanno avuto e seguitano ad avere i loro vati e i loro filosofi. In ogni campo, gli intellettuali sono coloro che trasfigurano in una teoria determinati interessi e opinioni; per definizione, non si contentano di vivere, ma vogliono pensare la propria esistenza.

Il reclutamento dell'intellighenzia muta a seconda delle società. Il sistema scolastico sembra aver favorito, in Cina, la promozione su larga scala di figli di contadini, anche se si discute circa la frequenza di questi casi. Il fatto che in India i filosofi siano al sommo della gerarchia sociale, non è incompatibile con il regime delle caste e la conservazione della condizione sociale originaria da parte di ciascun individuo.

L'università, nelle società moderne, rende assai più facile l'ascesa sociale. In certi paesi dell'America del Sud e del Vicino Oriente, le scuole militari e l'esercito offrono un'analoga via di ascesa sociale. Sebbene nei diversi paesi occidentali l'origine dei laureati sia assai varia, è sempre, dal punto di vista sociale, più ampia e più aperta della classe dirigente, e questa democratizzazione tende ad accentuarsi, giacché le società industriali hanno sempre più bisogno di quadri e di tecnici. Siffatto ampliamento dell'intellighenzia ha favorito, nell'Unione Sovietica, i governanti che attribuivano al socialismo i successi del progresso economico. Il medesimo fenomeno minaccia di colpire i regimi democratici, se i figli dei piccoli borghesi, laureati nelle

università, invece di aderire al sistema di valori e di governo creato dall'antica classe dirigente, conservano la nostalgia rivoluzionaria. Tale minaccia è tanto più grande, in quanto la tendenza alla critica è per così dire la deformazione professionale degli intellettuali. I quali giudicano volentieri il proprio paese e le sue istituzioni confrontando la realtà presente a modelli ideali, piuttosto che ad altre realtà. Scrittore o artista, l'intellettuale è l'uomo delle idee; dotto o ingegnere, è l'uomo di scienza.

Partecipa della fede nell'uomo e nella ragione. La cultura che si apprende all'università è ottimistica e razionalistica: le forme della vita collettiva, all'indagine storica, appaiono gratuite, opera d'accumulazione dei secoli, non espressione di una volontà lungimirante o di una seria riflessione. L'intellettuale, la cui attività professionale non comporta la riflessione sulla storia, condanna volentieri senza appello il "disordine costituito". La difficoltà comincia dal momento in cui non ci si limita più alla semplice condanna del reale. Si possono distinguere logicamente tre modi di considerare le cose. Da un punto di vista di critica tecnica, si giudicano le cose secondo la prospettiva di coloro che governano o amministrano, si suggeriscono i provvedimenti atti ad attenuare i mali di cui si fa denuncia, si accettano i naturali intralci frapposti all'azione, la struttura atavica delle collettività, talora perfino le leggi del regime vigente.

Non si mira ad un modello ideale di Stato, ad un avvenire perfetto, ma a risultati conseguibili con una maggior dose di buon senso e di buona volontà. La critica morale contrappone la nozione vaga e imperativa del mondo come dovrebbe essere alle cose come sono. Si condannano le crudeltà del colonialismo, l'alienazione capitalistica, il conflitto tra padroni e schiavi, lo scandalo della miseria accanto all'ostentazione del lusso.

Anche se si ignorano le conseguenze di questa condanna e non si conoscono i mezzi capaci di tradurla in realtà, non ci si sente capaci di non proclamare tutto ciò sotto forma di denuncia e di appello davanti all'umanità indegna di se stessa. La critica ideologica e storica, infine condanna la società presente in nome di una società futura; imputa ai principi dell'ordine costituito le ingiustizie che offendono le coscienze - il capitalismo e la proprietà privata recano implicitamente in sé la fatalità dello sfruttamento, dell'imperialismo e della guerra -; traccia le

grandi linee di un ordine radicalmente diverso, nel quale l'uomo dovrebbe realizzare la propria vocazione. Ciascuna di queste forme di critica ha la propria funzione, e la propria nobiltà, ed è altresì minacciata da una specie di degenerazione. I tecnici possono cadere nella mentalità conservatrice: gli uomini e le ingrate necessità della vita collettiva non mutano. I moralisti oscillano tra la rassegnazione di fatto e l'intransigenza verbale: rifiutare tutto equivale ad accettare tutto. Dove tracciare la linea di discriminazione tra le ingiustizie inevitabili della società attuale, o di ogni società e le colpe imputabili agli individui, le quali dipendono dal giudizio etico?

Quanto alla critica ideologica, essa gioca volentieri su due diversi piani. E moralistica nei confronti di una metà del mondo, salvo ad accordare piena e realistica indulgenza al movimento rivoluzionario. Un tribunale americano non pronunzia mai una condanna fondata su argomenti pienamente soddisfacenti.

La repressione non è mai eccessiva, quando colpisce i contro rivoluzionari. Si tratta di un atteggiamento conforme alla logica delle passioni. Quanti intellettuali si sono iscritti al partito rivoluzionario per indignazione morale e son giunti a giustificare il terrorismo e la ragion di Stato! Queste forme di critica sono più o meno accentuate all'interno di ogni paese. Inglesi e americani alternano critica tecnica e critica morale; i francesi oscillano tra la critica morale e la critica ideologica (il dialogo tra *révoltés* e rivoluzionari è un caso tipico di siffatta oscillazione). La critica morale è forse, nella maggior parte dei casi, l'origine riposta di ogni critica, almeno negli intellettuali; e ciò conferisce loro l'aureola di "raddrizzatori di torti", il prestigio dello spirito perpetuamente negatore, o la riputazione, assai meno piacevole di professionisti della parola, che ignorano le rudi necessità dell'azione.

Da ormai lungo tempo, la critica non è più prova di coraggio, almeno nelle nostre libere società occidentali. Criticando, si sfugge alla responsabilità delle conseguenze spiacevoli che un preciso impegno recherebbe con sé; ci si sottrae insomma all'impurità della storia concreta. L'oppositore, quale che sia la violenza delle sue polemiche, non soffre affatto per le proprie pretese eresie. Firmare mozioni per i Rosenberg o contro il riarmo tedesco, definire la borghesia una banda di gangsters o prendere regolarmente posizione a favore dei nemici della Francia, non nuoce minimamente alla carriera, neppure a quella

dei funzionari dello Stato. Quante volte i privilegiati applaudono gli scrittori che li fustigano! I Babbits americani hanno fatto per la massima parte il successo di Sinclair Lewis. I borghesi e i loro figli, definiti ieri filistei dai letterati, oggi derisi come capitalisti, hanno fatto la fortuna dei ribelli e dei rivoluzionari. Il successo arride a coloro che trasfigurano il passato o il futuro. È dubbio che sia possibile oggi difendere impunemente l'opinione moderata che il presente non sia, per molti rispetti, né peggiore né migliore di altre epoche.

L'intelligenza e la politica

Quando si osservino gli atteggiamenti degli intellettuali in politica, la prima impressione è che somiglino agli atteggiamenti dei non-intellettuali. La medesima mescolanza di mezza-cultura, di pregiudizi tradizionali, di preferenze, piuttosto estetiche che razionalmente fondate, affiora tanto nelle opinioni dei professori e degli scrittori, quanto in quelle dei commercianti e degli industriali. I sindacati dei medici, dei professori e degli scrittori, quando sono in gioco gli interessi di categoria, fanno le proprie rivendicazioni in stile simile a quello dei sindacati operai. I quadri difendono la gerarchia, i quadri superiori dell'industria si contrappongono assai spesso ai capitalisti e ai finanziari. Gli intellettuali funzionari stimano eccessive le risorse delle altre categorie sociali. Quando vivono di redditi fissi, o quando sono stipendiati dallo Stato, sono propensi a condannare gli stipendi più alti.

Analisi approfondite della mentalità politica dei professionisti d'un dato ramo, che dovrebbero essere completate paragonando le medesime professioni nei diversi paesi e i differenti specialisti all'interno di uno stesso paese, porterebbero man mano a costruire una sociologia degli intellettuali. In mancanza di simili studi, non è impossibile fissare le circostanze che incidono decisamente sull'atteggiamento degli intellettuali, e di porre in luce le caratteristiche nazionali. La situazione dell'intelligenza può essere definita, secondo una duplice prospettiva, rispetto cioè alla Chiesa e rispetto alle classi dirigenti. La causa remota del contrasto tra il clima ideologico dei paesi anglosassoni e quello dei paesi latini è, evidentemente l'opera della Riforma e la molteplicità

delle confessioni cristiane da un lato, il fallimento della Riforma e la potenza, del cattolicesimo dall'altro. Nell'Europa medioevale v'erano chierici, non intellettuali. I letterati erano legati, in gran parte, a istituzioni ecclesiastiche, tra le quali le università occupavano il primo posto. I professori d'universitari, anche laici, non entravano in conflitto con i servitori del potere spirituale, costituito e riconosciuto da tutti. Le diverse categorie dell'intelligenza moderna si formarono a poco a poco: giuristi e funzionari dipendevano dalla monarchia, gli scienziati si trovarono a dover difendere, contro un sapere dogmatico, il diritto alla libera ricerca, i poeti e gli scrittori, provenienti dalla borghesia, vissero sotto la protezione dei grandi, o poterono vivere della loro penna e del favore del pubblico.

Nel corso di alcuni secoli le diverse specie di intellettuali-scribi, esperti, letterati, professori - si laicizzarono progressivamente, fino alla totale laicizzazione odierna. Un prete che sia oggi anche fisico o filosofo è una curiosità. Il conflitto tra chierici e intellettuali, o tra, potere spirituale della fede e autorità della ragione nei paesi nei quali la Riforma si affermò, finì in un compromesso. L'umanitarismo, le riforme sociali e le libertà politiche non parvero in contraddizione con il messaggio cristiano.

Il congresso annuale del partito laburista si apre con una preghiera. In Francia, in Italia e in Spagna, nonostante i movimenti di democrazia cristiana, i partiti che si ispirano all'eredità illuministica o al socialismo sono in generale in aperto contrasto con la Chiesa. La relazione che lega gli intellettuali e la classe dirigente è funzione, ad un tempo, degli uni e dell'altra. Quanto più gli intellettuali appaiono estranei alle preoccupazioni dei governanti, degli amministratori e degli industriali, tanto più i professionisti del denaro e i capitani d'industria mostrano aperto disprezzo e antipatia nei confronti dei professionisti della parola.

Quanto più i privilegiati sembrano ribelli alle esigenze delle idee moderne e incapaci di assicurare la sicurezza collettiva e il progresso economico, tanto più gli intellettuali si volgono all'opposizione. Il prestigio che la società concede agli intellettuali influisce anche sul giudizio che costoro danno dei pratici. Grazie al duplice successo della Riforma nel secolo XVI e della Rivoluzione nel secolo XVII, l'intelligenza, britannica non è stata mai costretta a condurre una lotta continua né contro la Chiesa né contro la classe dirigente. Ha, al

contrario, regolarmente fornito quel certo numero di nonconformisti, in mancanza del quale l'ortodossia rischia di soffocare la critica dei valori e delle istituzioni. Ma, nelle sue controversie, si è sempre più attenuata all'esperienza, ed è stata meno portata alla metafisica, che non le classi intellettuali del resto d'Europa soprattutto di quelle francesi.

Gli uomini d'affari o i politici godevano d'una sufficiente sicurezza di sé per non provare complessi d'inferiorità né viva ostilità nei confronti dei professori o degli scrittori. I quali, a loro volta, non erano isolati dai ricchi e dai potenti, erano accolti nell'élite, anche se non da pari a pari, e di rado pensavano ad un sovvertimento totale. Appartenevano spesso alla classe dirigente. Le riforme succedevano alle rivendicazioni con sollecitudine sufficiente, perché il sistema politico-economico in sé non andasse soggetto a polemiche. Durante tutto il secolo XIX la forma di governo non fu mai universalmente gradita in Francia; il dialogo della tradizione e della rivoluzione proseguì senza fine.

Gli intellettuali si avvezzarono ad una specie di opposizione permanente, sia quando le istituzioni erano compromesse dalla monarchia, sia quando i principi democratici erano sfruttati da un Bonaparte, sia quando la repubblica pareva troppo favorevole o troppo ostile ai socialisti. Così una crisi qualsiasi, quella del 1934 o quella del 1940 ad esempio, basta per riaccendere questioni sopite. Perfino l'Inghilterra fu divisa tra il 1930 e il 1940. Sensibili al corso degli eventi, incapaci quanto gli altri uomini di sfuggire al fascino dell'attualità, gli intellettuali britannici e americani, durante la crisi economica, provarono la tentazione di gettarsi a sinistra, furono affascinati dal miraggio del paradiso sovietico. Sinistrismo e fascismo rimasero però fenomeni marginali. In Francia furono al centro dei dibattiti.

Una volta ancora si dimenticò il paese e i suoi umili problemi per abbandonarsi al delirio ideologico. I termini nei quali la politica viene pensata provengono da una tradizione peculiare a ciascuna nazione. In tutti i paesi occidentali si ritrovano le medesime dottrine e i medesimi complessi ideologici: conservatorismo, liberalismo, socialcattolicesimo, socialismo. Ma la ripartizione delle idee tra i due partiti² muta, i casi politici e i fondamenti filosofici non sono gli stessi. Il liberalismo economico - libero scambio con intervento dello Stato nella produzione

e gli scambi, - è stato maggiormente legato al conservatorismo sociale francese che a quello inglese, è servito a paralizzare la legislazione sociale, più che a liquidare le imprese agricole e industriali inefficienti.

Oltre Manica si ignorava la dissociazione di democrazia e di liberalismo, di parlamento e Repubblica. Idee analoghe forse quanto alle loro conseguenze, venivano elaborate in Francia in una terminologia astrattamente razionalistica secondo una concezione giacobina dei diritti dell'uomo, altrove in un linguaggio di tradizione hegeliana e marxista, in Inghilterra secondo una mentalità educata all'utilitarismo.

V'è un altro nesso che lega gli intellettuali alla comunità nazionale: costoro vivono con una particolare intensità il destino della loro patria, l'intelligenza tedesca dell'impero guglielmino era, nella sua stragrande maggioranza, fedele al regime. Gli universitari che avevano una funzione assai elevata nella gerarchia del prestigio ancor più in quella del denaro erano tutt'altro che dei rivoluzionari. Salvo poche eccezioni, si dimostravano indifferenti circa la forma istituzionale, monarchica o repubblicana, che appassionava i loro colleghi francesi.

Coscienti dei problemi sociali che la industrializzazione rendeva più scottanti in Germania che in Francia, cercavano soluzioni riformistiche entro il quadro imperiale e capitalistico. I marxisti erano poco numerosi nelle università, ed erano reclutati tra gli intellettuali più scadenti. Forse gli scrittori e gli artisti che inversamente a ciò che accadeva in Francia, godevano di una condizione inferiore a quella dei professori, erano assai meno legati al regime di questi ultimi. Tipica espressione del contrasto tra i due paesi era l'orientamento nazionalistico della maggioranza dei pedagoghi tedeschi, e l'orientamento di sinistra della maggioranza dei pedagoghi francesi. Più tardi, sotto la repubblica di Weimar, l'opposizione antigovernativa di una gran parte dell'intelligenza, fu originata da un'ostilità di carattere vagamente estetico nei confronti di un regime grigio, diretto da uomini provenienti dal popolo o dalla piccola borghesia e soprattutto dall'umiliazione prodotta dalla mortificazione del paese. L'operaio e il contadino soffrono dei colpi inferti all'indipendenza e al prestigio nazionale.

L'intellettuale può credersi indifferente alla ricchezza e alla forza (ma quanti staliniani ci sarebbero in Francia se l'U.R.S.S. possedesse un decimo delle divisioni che possiede?), ma non è quasi mai indifferente

alla gloria nazionale, giacché il successo della sua opera dipende in gran parte da essa. Finché la patria chiede eserciti finge di ignorare questa relazione, ma il giorno in cui lo Spirito della storia, con la sua potenza, è emigrato verso altri cieli si rassegna a malapena. Gli intellettuali tollerano l'egemonia degli Stati Uniti con meno rassegnazione dei semplici mortali. Il destino della nazione agisce talvolta sull'atteggiamento degli intellettuali attraverso la situazione economica. L'intelligenza reagisce alla disoccupazione, alla lentezza del progresso sociale, alla resistenza delle generazioni vecchie o dei padroni stranieri, con più intensa passione delle altre classi sociali, perché nutre più alte ambizioni e dispone di più efficaci strumenti d'azione. Si indigna sinceramente al cospetto delle ingiustizie, della miseria, dell'oppressione di cui gli altri uomini sono vittime: né può tacere quando è direttamente minacciata.

Basta accennare alle umilianti condizioni dei laureati per ritrovare l'origine dei moti rivoluzionari del secolo XX. La grande depressione prodottasi in Germania nei dieci anni successivi alla sconfitta mise sul lastrico decine di migliaia di candidati a funzioni semiintellettuali: la rivoluzione sembrava l'unica salvezza possibile. E il fatto che i francesi in Tunisia e nel Marocco accaparrino tutta la burocrazia, desta l'amarezza dei laureati usciti dalle università francesi, e li induce irresistibilmente ad un atteggiamento di aperta ribellione. Dove le vecchie classi dirigenti - proprietari fondiari, ricchi mercanti, capi tribù - accentrano nelle proprie mani quasi tutto il potere e le ricchezze comuni, la sproporzione tra ciò che la cultura, razionalistica occidentale promette e ciò che la realtà offre, tra le aspirazioni dei laureati e le loro reali possibilità di lavoro, desta progressivamente passioni che le circostanze orientano contro il colonialismo o contro la reazione, verso una rivoluzione nazionale o verso una rivoluzione marxista.

Anche le società industriali d'Occidente sono minacciate dall'alleanza dei tecnici delusi e dei letterati innciditi. I primi, desiderosi di efficienza, gli altri, volti alla realizzazione dell'Idea, si coalizzano contro il regime costituito, colpevole di non ispirare l'orgoglio della potenza collettiva e la soddisfazione interiore di partecipare ad una grande opera. Forse l'avvenire concreto non corrisponderà alle aspirazioni e alle intenzioni dei tecnici e degli ideologi. Questi comprenderanno una sicurezza relativa cantando le lodi del regime, quelli

si consoleranno costruendo dighe. Il paradiso degli intellettuali La Francia è considerata il paradiso degli intellettuali, e gli intellettuali francesi sono considerati rivoluzionari: ecco due fatti, la cui congiuntura sembra paradossale. Uno scrittore inglese d'avanguardia, ignorato dai membri del parlamento britannico, rimase entusiasta quando, giunto a Parigi, fu introdotto a Saint Germain des Près. La politica, che in patria era troppo saggia e perciò lo annoiava, cominciò ad appassionarlo d'improvviso.

I dibattiti sono infatti condotti in Francia con una tale sottigliezza, che nessun professionista dell'intelligenza non può non restarne preso. L'ultimo articolo di Jean Paul Sartre è un avvenimento politico o, almeno, è accolto e discusso come tale da una cerchia ristretta, consapevole della propria importanza. Le ambizioni politiche dei romanzieri a successo entrano in conflitto con le ambizioni letterarie degli uomini di Stato. Questi sognano di scrivere un romanzo, quelli di diventare ministri. Si dirà che questa è un'impressione superficiale, e che si tratta d'un paradiso ad uso dei turisti. I letterati che vivono della loro penna sono pochi. Istitutori, professori di liceo e d'università, vegetano con stipendi mediocri, i ricercatori lavorano in laboratori sforniti. Gli intellettuali non sono meno sensibili degli altri francesi alle preoccupazioni di carattere economico.

Alcuni immaginano che le Edizioni di Stato potrebbero far crescere la tiratura dei loro libri, e che un regime di tipo sovietico potrebbe offrir loro con larghezza gli strumenti di lavoro dei quali la Repubblica è avara dispensatrice. Oltre Atlantico, certi specialisti della parola scritta, che difficilmente si potrebbero definire intellettuali, raggiungono redditi notevoli³.

La generosità delle grandi imprese che trasformano in apprezzata mercanzia un talento pennaiolo privo di qualità spirituali, la generosità dello Stato, unico patrono delle scienze e delle arti, ispira probabilmente invidia agli intellettuali di Francia, paese troppo piccolo perché i capitalisti e il Tesoro pubblico possano prodigare denaro con uguale larghezza. È tuttavia dubbio, a mio avviso che spiegazioni di questo genere tocchino l'essenziale. La differenza tra il salario di un operaio qualificato e lo stipendio di un professore universitario è altrettanto grande in Francia e negli Stati Uniti ma forse più grande in Francia. Che le attività nobili (libri scientifici o filosofici) rendano

meno delle attività inferiori (giornalismo), è un fenomeno non esclusivamente francese.

Coloro che si dedicano alle attività nobili scienziati, filosofi, romanzieri a piccola tiratura - godono d'un prestigio e d'una libertà pressoché totale. Perché tanti intellettuali detestano - o si esprimono come se detestassero - una società che da loro un tenore di vita decoroso, tenuto conto delle risorse collettive, non pone intralci alla loro attività e riconosce che le opere dello spirito costituiscono i valori supremi? La tradizione ideologica della sinistra razionalista e rivoluzionaria, spiega i termini nei quali si manifesta il dissidio degli intellettuali. Dissidio strettamente legato alla posizione sociale e al trattamento economico. Gli intellettuali che si interessano di politica sono in gran parte inaciditi, perché si sentono defraudati di ciò che spetterebbe loro di diritto.

Révoltés o umanisti che siano, costoro hanno la sensazione di predicare nel deserto. Il regime non è il solo responsabile dell'apparente divorzio tra l'intelligenza e l'azione. Gli intellettuali sembrano maggiormente integrati nell'ordine sociale in Francia che nelle altre nazioni, perché ci si riferisce di solito agli ambienti parigini, dove il romanziere gode d'un prestigio pari o superiore al prestigio di un uomo di Stato. Lo scrittore incompetente ottiene larga udienza, anche quando tratta di ciò che ostenta d'ignorare, fenomeno inconcepibile negli Stati Uniti, in Germania e in Inghilterra. La tradizione salottiera che ha per protagonisti le donne e i conservatori brillanti sopravvive in un secolo tecnico.

La cultura generale consente ancora di conversare piacevolmente di politica; non evita però che si dicano sciocchezze, né ispira concrete riforme. In un certo senso l'intelligenza è meno impegnata nell'azione in Francia che non altrove. Negli Stati Uniti, in Inghilterra, perfino in Germania v'è una continua comunicazione personale e di idee tra economisti e dirigenti della finanza e dell'industria, tra questi ultimi e gli alti funzionari, tra la stampa seria, l'università e il governo. Il padronato francese non conosce affatto gli economisti e, fino a poco tempo fa, tendeva a disprezzarli - a credito. I funzionari non sono sensibili ai suggerimenti dei professori, i giornalisti hanno scarsi contatti con il mondo politico e finanziario. Non v'è nulla che contribuisca alla prosperità di una nazione quanto lo scambio del sapere

e delle esperienze tra le università, le sale di redazione, le amministrazioni e il parlamento.

Uomini politici, dirigenti sindacali, direttori di imprese, professori e giornalisti non debbono essere mortificati e messi a tacere in un partito che si riserba il monopolio del potere, né separati tra loro dai pregiudizi e dall'ignoranza. Da questo punto di vista non v'è classe dirigente più disorganizzata di quella francese. Lo scrittore non rimprovera ai nostri governanti l'ignoranza degli insegnamenti della scienza politica o economica. Critica piuttosto la civiltà americana, perché disprezza il letterato e il pensatore e si serve degli intellettuali come di semplici esperti. Di contro l'economista o lo statistico deplorano che parlamentari e ministri siano più sensibili alle istanze dei gruppi finanziari che alle consultazioni imparziali. Gli uni e gli altri finiscono per unirsi, irresponsabili, aperti ad ogni avventura, ebbri di critica, tutti conquistati da un'idea rivoluzionaria, che per gli uni si riduce a un immenso sforzo produttivo, per gli altri ad un rovesciamento della Storia.

La decadenza economica, culturale e di prestigio è comune a tutte le nazioni del Vecchio continente. Francia e Inghilterra, escono vinte dalle due guerre mondiali, al pari della Germania, due volte prostrata. La superiorità di reddito individuale e di potenza militare potenziale degli Stati Uniti, sarebbe venuta in ogni caso ad aggiungersi alla superiorità naturale, dovuta alla enorme estensione territoriale. Ma, senza le due guerre del secolo XX, Francia e Inghilterra avrebbero tenuto alto il loro posto nel mondo, avrebbero continuato a finanziare senza alcuna difficoltà quei governi che per mantenersi al potere non rifuggivano dal servirsi di investimenti esteri. Oggigiorno Francia e Inghilterra, minacciate alle frontiere da un impero continentale, incontrano difficoltà a vivere senza un aiuto proveniente dall'estero, si sentono incapaci di difendersi da sole, mentre il distacco tra produttività americana e produttività europea pare accrescersi continuamente anziché diminuire. E normale che lo stato leader sia poco amato.

L'Inghilterra non è mai stata, amata nel tempo in cui era padrona del mondo. La diplomazia britannica ha riguadagnato terreno dopo la seconda guerra mondiale, dal giorno in cui ha cessato di essere l'ago della bilancia della politica estera mondiale e ha limitato la propria funzione ad una attività critica. Segna i colpi esercita una specie di

diritto di veto e trae vantaggio, nelle trattative con la Russia, dal rispetto che la forza dell'America incute a Mosca e a Pechino. La discrepanza tra l'azione politica degli Stati Uniti quale è in realtà, e l'immagine che gli europei se ne fanno, esige un ulteriore schiarimento. Grosso modo, la diplomazia americana si è sempre adattata ai desideri e alle antipatie degli europei.

Ha contribuito, con doni massicci, alla rinascita economica del vecchio continente; non ha preso alcuna iniziativa per la liberazione dei paesi dell'Europa orientale; ha reagito all'aggressione coreana; ma non ha accettato i rischi e i sacrifici che una, vittoria militare avrebbe recato con sé, e non ha neppur tentato di salvare l'Indocina. La strategia degli Stati Uniti non è stata molto differente, per quanto riguarda gli atti, da ciò che desideravano, in cuor loro, quasi tutti gli europei, intellettuali inclusi. Quali sono dunque le imputazioni o i motivi profondi di esso?

Ne scorgo tre, di progressiva gravità: gli Stati Uniti, ossessionati dalla resistenza contro il comunismo, giungono talvolta a sostenere i governi "feudali e reazionari" (del resto, una propaganda ben orchestrata da del "fantoccio" o del "reazionario " ad ogni anticomunista militante). Gli Stati Uniti possessori di un grosso stock di bombe atomiche, sono simbolicamente i responsabili di una eventuale guerra, che giustamente inorridisce l'umanità. Infine - ragione che ci pare decisiva - si accusano i dirigenti di Washington di ammettere la divisione del mondo in due blocchi e di renderla più aspra con questo riconoscimento. Interpretazione, questa, che respinge inevitabilmente in seconda linea le nazioni europee. Non vogliamo suggerire una "défense et illustration" della Comunità Europea di Difesa, le cui intenzioni erano superiori alle istituzioni. Uno Stato federale dei Sei Paesi si presta a molteplici e fondate obiezioni. È anche possibile prevedere un'azione ragionevole in favore di un'Europa che la forza americana sarebbe in grado di proteggere dall'invasione sovietica, senza la necessità che venisse firmato un trattato di alleanza in piena regola, senza che contingenti americani venissero accampati sul Reno o sull'Elba. Ma gli intellettuali non sono sensibili a questi argomenti complessi - se gli Stati Uniti sono indispensabili alla preservazione dell'equilibrio, il Patto Atlantico rappresenta, la formula più semplice - sono bensì sensibili ad un'Europa che abbia apparentemente ritrovato la

propria autonomia d'azione. Non provano emozioni ignote ai loro compatrioti.

L'uomo della strada non ignora il risentimento contro l'alleato strapotente, né l'amarezza per la debolezza nazionale, né la nostalgia della gloria di ieri, né l'aspirazione ad un universo trasformato. Ma gli intellettuali dovrebbero calmare queste emozioni, dimostrare una solidarietà permanente. Essi preferiscono, invece, assumere questa funzione di guida, soprattutto in Francia⁴, tradire la loro missione, stuzzicare i sentimenti mediocri della folla adducendo pretese giustificazioni. In effetti, provano contro gli Stati Uniti un rancore tutto personale. L'atteggiamento quasi unanime degli intellettuali francesi di fronte al caso Rosenberg ci sembra caratteristico e, ancor oggi, strano. Dopo i tribunali di Stato sotto l'occupazione e i corsi di giustizia della Liberazione, sarebbe difficile attribuire ai francesi un acuto senso di giustizia. Gli intellettuali di cuore tenero, quelli ad esempio di Temps Modernes o di Esprit, non sono stati commossi dagli eccessi dell'epurazione, furono anzi tra coloro i quali rinfacciavano al governo provvisorio la mancanza d'una vigorosa repressione. Avevano mostrato simpatia e comprensione per i processi di tipo sovietico. Perché, nel caso Rosenberg, mostrarono un'indignazione che i loro nonni avevano provato sul serio, al tempo del caso Dreyfus? Questi ultimi, che detestavano la ragion di Stato e la "giustizia militare", avrebbero esitato a prender parte alla campagna⁵.

Si sarebbe dovuto deplorare che il giudice avesse pronunziato una condanna a morte per atti commessi in un momento in cui l'Unione Sovietica era una nazione alleata e non nemica. Il lungo periodo di carcere rendeva l'esecuzione ancor più crudele, e irritava le persone sensibili, ma la sentenza del giudice, indiscutibilmente legale, meritava d'esser disapprovata o biasimata, non d'essere violentemente denunziata dal moralista. Ora, la colpevolezza dei Rosenberg era, quasi certamente, reale.

La propaganda comunista cominciò a sfruttare il caso soltanto parecchi mesi dopo il processo, allorché i dirigenti del partito si convinsero per la prima volta che dei militanti, accusati di spionaggio atomico, avrebbero negato fino all'estremo delle forze d'aver compiuto atti, che sarebbero stati considerati legittimi da ogni buon staliniano. La propaganda riuscì a trasfigurare in errore giudiziario questa sentenza, il

cui rigore, influenzato dal clima internazionale al tempo del processo, non teneva nessun conto dell'opinione pubblica al momento del delitto.

Il successo della campagna in Francia non si spiega tanto con la preoccupazione dei francesi per la giustizia o con l'effetto della psicotecnica, ma piuttosto col desiderio di mettere in stato d'accusa gli Stati Uniti. Il paradosso era ancora più evidente se si pensa che, per molti rispetti, i valori ai quali gli Stati Uniti si ispirano sono identici a quelli che i loro critici esaltano continuamente. Basso tenore di vita degli operai, ineguaglianza delle condizioni, sfruttamento economico e repressione politica: ecco i vizi sociali denunciati dall'intelligenza di sinistra. La quale oppone ad essi il miglioramento del tenore di vita, il progressivo superamento delle differenze di classe, l'accrescimento delle libertà individuali e sindacali. Ora, l'ideologia ufficiale d'oltre Atlantico è dominata da questo ideale, e i difensori dell'American way of life possono, senza vantarsi, sostenere che il loro paese si è avvicinato alla meta, quanto e forse più d'ogni altro paese. Gli intellettuali europei provano forse rancore contro gli Stati Uniti per il loro successo d'insieme o per i fallimenti parziali della loro organizzazione sociale? Esplicitamente, rimproverano loro soprattutto le contraddizioni tra l'ideale e il reale; simbolo e esempio precipuo di tale contraddizione della minoranza negra.

Tuttavia, nonostante il pregiudizio razziale profondamente radicato, le discriminazioni vanno man mano scomparendo, le condizioni dei negri migliorano. Bisogna osservare con benevola comprensione la lotta, nell'anima americana, tra il principio dell'eguaglianza degli uomini e il principio della discriminazione razziale. Di fatto, la sinistra europea rimprovera soprattutto agli Stati Uniti il successo ottenuto per vie diverse da quelle dell'ideologia prediletta. Prosperità, potenza, tendenza all'uniformità delle condizioni, sono risultati raggiunti mediante il grande impulso dato all'iniziativa privata, con la libera concorrenza piuttosto che con l'intervento statale, ossia col sistema capitalistico, che ogni intellettuale bennato ha il dovere non di conoscere a fondo, ma di disprezzare. Capolavoro d'empirismo, la società americana non incarna un ideale storico. Le idee semplici e modeste che si continuano a coltivare in America, sono ormai passate di moda nel Vecchio Continente.

Gli Stati Uniti sono ancora oggi ottimisti, d'un ottimismo simile a quello del 700 europeo: credono alla possibilità di migliorare la condizione umana, non si fidano del potere corruttore, restano interiormente nemici dell'autorità, si rifiutano di credere che alcuni individui superiori possano conoscere meglio del common man la ricetta della salvezza. Non si parla di Rivoluzione né di proletariato: si ammettono soltanto la Costituzione, i sindacati e l'espansione economica.

L'Unione Sovietica asserve ed epura gli intellettuali: ma almeno li piglia sul serio. Gli intellettuali appunto hanno suggerito al regime sovietico la dottrina, grandiosa ed ambigua, dalla quale i burocrati hanno dedotto la religione di Stato. Ancor oggi, dibattendo gli argomenti della lotta di classe e dei rapporti di produzione, assaporano le gioie della discussione teologica, le austere soddisfazioni della controversia scientifica e l'ebbrezza della meditazione sopra la Storia universale. L'analisi della società americana non può mai offrire delizie del medesimo genere. Gli Stati Uniti non perseguitano abbastanza i loro intellettuali per emanare, a loro volta, la torbida seduzione del terrore; concedono di tanto in tanto a qualche intellettuale una temporanea gloria che fa concorrenza a quella delle stelle del cinema o dei giocatori di baseball; la maggior parte resta nell'ombra.

L'intelligenza tollera più volentieri d'esser perseguitata che d'essere ignorata. A quest'indifferenza, che circonda gli intellettuali americani, si aggiunge un'altra e meglio fondata ragione di risentimento: spesso il prezzo del successo economico appare troppo alto. L'intellettuale di tradizione europea si sente a disagio davanti alle schiavitù che la civiltà industriale porta con sé, alla brutalità delle relazioni umane, alla potenza del denaro e alle componenti puritane della società americana. Il costo, forse inevitabile, forse temporaneo, dell'avvento delle masse viene, così, superficialmente considerato effetto di modi di pensare o di parole per le quali non si prova nessuna simpatia. I Digest e i film di Hollywood vengono paragonati alle opere più alte accessibili ai pochi eletti, non al nutrimento destinato un tempo all'uomo della strada. Ma la soppressione della proprietà privata degli strumenti di produzione non può certamente guarire la volgarità del cinema e della radio. Anche in questo, gli intellettuali sono più antiamericani del grande pubblico che, in Inghilterra, farebbe

difficilmente a meno dei film americani. Ma perché gli intellettuali non confessano a se stessi di avere più a cuore la sempre maggior raffinatezza delle opere e del modo di vivere al che non il tenore di vita degli operai? Perché si adattano al gergo democratico, mentre si sforzano di difendere, contro l'invasione degli uomini e delle merci in serie, valori autenticamente aristocratici?

L'inferno degli intellettuali

Il dialogo tra intellettuali francesi e intellettuali americani è tanto più difficile in quanto la condizione di questi ultimi è, per diversi rispetti, esattamente opposta a quella dei primi. Il numero dei laureati e dei professionisti della parola è, relativamente e in assoluto, più alto negli Stati Uniti, che in Francia, giacché la percentuale aumenta proporzionalmente al progresso economico. Ma l'intelligenza americana ha ormai come proprio rappresentante tipico non un letterato, ma un esperto, ossia un economista o un sociologo. Si ripone fiducia nei tecnici, non negli uomini di cultura. La specializzazione guadagna continuamente terreno, anche negli studi letterari. La gerarchia di prestigio delle professioni non manuali è uguale negli Stati Uniti e in Inghilterra? È difficile, in mancanza di studi esatti, rispondere con certezza. La gerarchia di prestigio delle professioni, comunque difficile da stabilire, muta probabilmente a seconda dei gruppi, nell'ambito di un paese.

Ogni strato professionale di un dato paese ha il suo equivalente negli altri paesi. V'è tuttavia un fatto evidente, che si può enunciare così: il romanziere e il filosofo, che in Francia è alla ribalta, non impone il proprio linguaggio né il proprio stile all'intelligenza americana. Se la rive gauche parigina è il paradiso degli scrittori, gli Stati Uniti si potrebbero definire il loro inferno. E tuttavia si potrebbe preporre come epigrafe ad una storia dell'intelligenza americana nel corso degli ultimi quindici anni la formula Ritorno all'America. La Francia esalta gli intellettuali, che la detestano; gli Stati Uniti non amano i loro intellettuali, che li esaltano. Nei due casi, il motivo sembra lo stesso: i francesi reagiscono all'umiliazione della nazione, gli americani alla

grandezza nazionale; gli uni e gli altri restano fundamentalmente nazionalisti: nostalgici e desiderosi di rivincita i francesi, travolti dalla gloria nazionale gli altri. E curioso che negli Stati Uniti, nello stesso anno 1953, la polemica a proposito degli Egghead coincise con l'inchiesta L'America e gli intellettuali nella Partisan Review. La polemica rivelò la conversione al patriottismo "grande americano" dei professionisti del pensiero; l'inchiesta mise in luce l'ostilità latente che una notevole parte dell'opinione pubblica prova nei confronti degli intellettuali.

La parola Egghead è di origine oscura - le sono attribuite molte paternità - ma ottenne un successo folgorante. Fece in pochi giorni il giro degli Stati Uniti: giornali settimanali e riviste pubblicavano articoli pro o contro gli Eggheads. La polemica era inscindibile dalla campagna elettorale: la clientela di Adlai Stevenson veniva considerata composta di rappresentanti tipici della categoria, e i repubblicani tentavano di compromettere il candidato democratico definendolo un intellettuale. Siccome la polemica era dibattuta tra giornalisti e scrittori, i quali non erano intellettuali meno di coloro che denunciavano, resta da precisare quali siano i caratteri che fanno di uno scrittore o di un professore una spregevole "testa d'uovo".

Non sarà male citare questa definizione di Louis Bromfield, uno dei più intellettuali tra gli antiintellettuali. "Un intellettuale è una persona dalle false pretese intellettuali, spesso un professore o il protetto di un professore, di solito un superficiale. Esageratamente emotivo e femminile nelle sue reazioni a qualunque problema. Arrogante, amareggiato, pieno di vanità e di disprezzo per l'esperienza delle persone più sensate e più capaci. Sostanzialmente confuso quanto a modo di pensare, immerso in un insieme di sentimentalismo e di evangelismo violento, partigiano dottrinario del socialismo e del liberalismo dell'Europa Centrale, in opposizione alle idee grecofrancoamericane di democrazia e di liberalismo. Educato alla filosofia ormai fuori moda di Nietzsche, filosofia che spesso lo porta, alla prigione e alla vergogna.

Pedante pieno di sé, portato a considerare una questione sotto tutti i punti di vista, fino al punto di non capirci più niente. Un cuore sanguinante ma anemico"⁶. Questa definizione riassume i capi d'accusa classici contro gli intellettuali: essi pretendono di essere più competenti

degli uomini ordinari, ma lo sono meno; difettano di virilità e di decisione; a forza di vedere tutti gli aspetti dei problemi, non afferrano più l'essenziale e diventano incapaci di decisione (l'alusione all'omosessualità è la forma estrema dell'argomentazione).

Infine il socialismo centroeuropeo a carattere dottrinario caratterizza l'ideologia della "testa d'uovo", che si compiace d'un marxismo diluito e apre la via al comunismo. Polemiche di questo genere non avvengono soltanto negli Stati Uniti "Acchiappanuvole", "sognatori", "parolai", "ignari della realtà e della patria": queste sono le ingiurie che il padre di famiglia borghese rivolge a suo figlio, quando costui vuole intraprendere la carriera, delle lettere e delle arti; che lo uomo politico e il dirigente d'impresa pensano, anche se non pronunziano, ogni volta che il professore o il moralista rinfacciano loro la rozzezza del loro comportamento. Vi sono tuttavia nella polemica che si è svolta in America, alcuni aspetti del tutto peculiari. Nella Francia di oggi, gli uomini d'azione dimostrano troppo rispetto per i valori intellettuali, e non si arrischierebbero a pronunziare apertamente giudizi simili. Si continua a pensar male dei letterati, non si osa dirlo. Le insinuazioni di effeminatezza e di omosessualità, non ignote nel nostro paese, non sono ascoltate, sono considerate volgari e beotiche.

Ancor più caratteristica della mentalità americana è la coincidenza delle critiche rivolte agli intellettuali in quanto tali, e delle critiche contro coloro che chiamiamo intellettuali di sinistra e che L. Bromfield definisce "liberali". Questi ultimi sono dei traditori della vera ed unica tradizione americana, il liberalismo "di Vòltaire e degli Enciclopedisti, di uomini come Jefferson, Franklin e Monroe, Lincoln e Grover, Cleveland e Woodrow Wilson".

I falsi liberali sono tutti seguaci di uno psicopatico di nome Karl Marx, proclamano non un ideale ma la sicurezza, comprano voti a colpi di sovvenzioni e di allocazioni, "con il medesimo metodo che causò la rovina di Roma, di Costantinopoli, e dell'Impero inglese". Sono pianificatori, credono nella propria saggezza, non a quella dell'uomo della strada, non sono comunisti, ma pensano confusamente e si lasciano imbrogliare dagli staliniani, a Yalta e a Potsdam. Il maccartismo mette anch'esso in causa l'intellettuale di sinistra, antiamericano, timido discepolo di Karl Marx, colpevole d'introdurre il socialismo centroeuropeo nel paese di Jefferson e di Lincoln. Anche il

maccartismo condanna ad un tempo la pianificazione e l'omosessualità, lascia intendere che il teorico del Welfare State partecipa alle nefandezze del comunismo internazionale, sia perché ne condivide le false teorie, sia perché coadiuva la sua azione, sia perché ha fatto consciamente o inconsciamente causa comune con esso. Questo conformismo antiliberal (nel senso americano della parola) è la reazione, a distanza di tempo, ad un opposto conformismo. I liberali nel 1930 hanno creduto che esistesse effettivamente una continuità o una solidarietà tra i nemici dei trusts, i partigiani delle leggi sociali e i bolscevichi.

Questa solidarietà avrebbe "difeso e illustrato" l'unità della sinistra e del progressismo, nel corso della seconda guerra mondiale, assai al di là delle necessità dell'alleanza con l'Unione Sovietica; gli uomini sensibili alla seduzione del comunismo, vent'anni fa, provenivano dalle fila della borghesia e degli intellettuali, assai più che da quelle degli operai o dalle minoranze oppresse⁷. V'è di più. L'intellettuale europeo che visiti gli Stati Uniti, trova un po' dovunque il conformismo antimaccartista, piuttosto che rendersi conto di persona dell'onnipotenza del maccartismo.

Tutti sono contro il famoso senatore (la sola eccezione notevole è James Burnham, che si è rifiutato di fare una condanna pura e semplice del senatore e fu, per questo, espulso dal comitato direttivo della Partisan Review). Purtroppo, quei tutti si sentono comunque una minoranza, vagamente insicura di sé e piena di rimorsi per il passato di alleanza con i comunisti⁸ e per la paura dell'opinione dell'uomo della strada, che coinvolge in una medesima ostilità i rossi, i rosa e i rosapallidi, socialisti, comunisti e new dealers.

In una università americana uno studente o un professore non antimaccartisti sarebbero severamente giudicati dai loro colleghi (anche se non avrebbero nulla da temere per quanto riguarda la carriera). Tuttavia i medesimi professori esitano talvolta ad esprimersi in pubblico circa determinati problemi, il comunismo cinese ad esempio. Il conformismo antimaccartista si combina stranamente con il conformismo anticomunista. Chi denuncia l'azione del senatore, aggiunge che detesta il comunismo quanto detesta MacCarthy. La comunità intellettuale, quasi unanime contro il maccartismo, ha la sensazione che una minaccia si addensi sul suo capo: una parte del

popolo americano, che diffida degli esperti, degli stranieri, delle idee e riconosce se stesso nella stampa Hearst e MacCormick, si considera tradita dai dirigenti di ieri e minaccia di concentrare la sua collera sui professori, gli scrittori, gli artisti, responsabili tutti insieme dell'abbandono dell'Europa Orientale alle truppe russe, della sconfitta di ChangKaiSchek e della socializzazione della medicina.

Preoccupati dall'ondata antiintellettuale, codesti intellettuali sono tuttavia, solidali con la nazione. L'Europa ha perduto il proprio prestigio: la brutalità e la volgarità di alcuni aspetti della vita americana non sono nulla in confronto ai campi di concentramento della Germania hitleriana e dell'Unione Sovietica. La prosperità economica consente di raggiungere i fini indicati dalla sinistra europea. Gli esperti del mondo intero vengono a Detroit ad imparare il segreto della prosperità. In nome di quali valori europei si può criticare oggi la realtà americana? In nome del fascino dell'Europa e della cultura, distrutto dalle macchine e imbrattato dal fumo? La nostalgia dell'ordine preindustriale incoraggia alcuni letterati a preferire il modo di vivere francese alla american way of life. Ma qual è il prezzo di questi successi eccezionali per le masse?

Non sono pronti anche gli europei a sacrificare tutto alla produttività, a ingurgitare qualsiasi dose di americanismo pur di elevare il tenore di vita delle masse? L'edificazione socialista - industrializzazione accelerata sotto la guida del partito comunista, solo padrone dello Stato - vista dagli Stati Uniti, sembra accrescere, non diminuire, gli inconvenienti della civiltà tecnica. Alcuni intellettuali restano fedeli alla tradizione anticonformista, e se la pigliano contemporaneamente contro i Digests, i trusts, MacCarthy e il capitalismo. Anticonformismo non privo d'una certa dose di conformismo, in quanto ripete i temi del liberalismo militante di ieri. Gli intellettuali americani sono, oggi, alla ricerca di nemici.

Gli uni combattono il comunismo e lo vedono dappertutto; altri combattono MacCarthy; altri ancora, il comunismo e MacCarthy insieme; senza contare coloro che, spinti dalla disperazione, sono ridotti a denunciare antianticomunismo: tutti quanti crociati alla caccia dell'infedele da distruggere. L'Inghilterra è forse il paese d'Occidente che tratta i propri intellettuali nel modo più ragionevole. Come diceva un giorno D. W. Brogan a proposito di Alain, We British don't take our intellectuals so seriously: noi altri inglesi non prendiamo troppo sul

serio i nostri intellettuali. Si evitano così tanto l'anti-intellettualismo militante nel quale il pragmatismo americano va spesso a sfociare, che l'ammirazione che circonda in Francia sia i romanzi, sia le opinioni politiche degli scrittori, da loro un'eccessiva importanza, dalla quale nascono poi i giudizi troppo recisi e gli articoli al vetriolo. Certamente gli intellettuali sono i chierici del XX secolo: gli affari di Stato esigono sempre più dei tecnici e gli errori di costoro non giustificano l'elogio dell'ignoranza. Fino all'ultima guerra mondiale, è vero, il livello sociale degli iscritti alle scuole medie e alle università era tale, che la classe dirigente assimilava con facilità i nuovi venuti. I dissidenti osteggiavano il conformismo sociale senza comprometterlo. I conflitti di interessi tra i privilegiati non mettevano in discussione la costituzione e i metodi parlamentari. Gli intellettuali elaboravano dottrine che ispiravano riforme, senza insinuare nelle masse il desiderio di magnifiche catastrofi. Le riforme di questi ultimi anni hanno notevolmente ampliato il pubblico studentesco e le classi da cui questo pubblico proviene.

L'intellettuale di sinistra che difende sistematicamente l'avvenire contro il passato, che prova una specie di sentimento di solidarietà con tutti i rivoluzionari del mondo, domina una parte della stampa settimanale; non ha ancora rotto con la sua patria. È attaccato quanto i conservatori a Westminster e al Parlamento. Serba agli altri paesi i benefici del fronte popolare, dal quale è protetto a sufficienza dalla debolezza del partito comunista inglese. Ammette con piacere questo principio: la forza del comunismo in ogni paese è inversamente proporzionale ai meriti del regime costituito. In questo modo rende omaggio all'eccellenza del regime britannico, riconosce la legittimità del comunismo in Francia, in Italia, e in Cina e si proclama buon nazionalista e buon internazionalista. I francesi sognano una simile riconciliazione dalla conversione di tutti i non francesi alla Francia. Gli inglesi pensano volentieri che nessuno, che non sia nato nelle isole felici, è degno di giocare a cricket e ai dibattiti parlamentari. Orgogliosa modestia, che sarà forse degnamente ricompensata: le popolazioni indiane in Asia, quelle della costa d'Oro in Africa, educate e liberate dagli Inglesi, seguiranno a giocare a cricket e ai dibattiti parlamentari.

Note

1 CRANE BRINTON, Visite aux Euroféens, Paris, 1955, p. 14.

2 D'altronde le idee trapassano spesso dall'uno all'altro partito. I partiti di destra sono stati sempre pacifici, nel 1815, nel 1840 e nel 1870. Il patriottismo rivoluzionario era invece fiero e bellicoso. La sinistra è diventata pacifista e la destra nazionalista soltanto alla fine del secolo XIX. Le posizioni della destra e della sinistra in politica estera s'invertono spesso. La simpatia per la situazione creata dal patto di Monaco e il collaborazionismo nei confronti dello hitlerismo erano a destra; e a sinistra nei confronti dello stalinismo.

3 Qualche redattore di Time arriva a guadagnare 30.000 dollari.

4 Parlo di coloro che non sono comunisti né simpatizzanti. I comunisti fanno onestamente il loro mestiere al servizio dell'Unione Sovietica.

5 In Inghilterra, dove il senso della giustizia è ancora alto, la campagna comunista in favore dei Rosenberg fallì in pieno.

6 The freeman, 1 dicembre 1952.

7 L'insuccesso della propaganda comunista tra i negri americani è un fenomeno interessante: il negro vuoi essere un americano al cento per cento. Vuole che la realtà americana coincida con l'ideale americano: non sceglie la Rivoluzione.

8 Essendo stato quest'errore tipico degli intellettuali piuttosto che del common man, quest'ultimo vede in esso la conferma della superiorità del buon senso sull'intelligenza.

VIII

GLI INTELLETTUALI E LE LORO IDEOLOGIE

Le ideologie politiche uniscono sempre, in modo più o meno felice, giudizi di fatto a giudizi di valore. Esprimono una certa concezione del mondo ed una volontà d'azione rivolta all'avvenire. Non sono direttamente soggette all'alternativa del vero e del falso e neppure al semplice gusto. Una concezione politica generale e una data gerarchia di valori debbono esser discusse, non provate o confutate; l'analisi dei fatti presenti e la previsione dei fatti futuri si trasforma progressivamente con l'andare del tempo e a seconda della conoscenza che ne abbiamo. L'esperienza rettifica continuamente le costruzioni dottrinali.

Il Clima generale dei paesi d'Occidente, subito dopo la seconda guerra mondiale, è conservatore. Se l'Unione Sovietica non apparisse minacciosa, se la Cina, dopo aver cacciato gli occidentali, non ridestasse i fantasmi dell'imperialismo giallo, se la paura della bomba atomica non ossessionasse tutto il mondo, europei e americani potrebbero godersi la pace ritrovata; questi, nell'orgoglio d'una prosperità senza pari, quelli, dopo tante follie contenti d'una dignitosa saggezza. Ma la rivalità tra i due blocchi continua. La rivoluzione agita i popoli estranei al mondo occidentale. Marx sostituisce Confucio e i seguaci di Gandhi sognano di costruire enormi fabbriche. Nell'autunno del 1954, per la prima volta dal 1939, o meglio dal 1931, i cannoni si sono taciuti - non però le mitragliatrici: sarebbe prematuro chiudere le porte del tempio di Giano.

I fatti capitali

In Occidente, il conflitto tra capitalismo e socialismo sta perdendo ogni giorno di più il suo potenziale emotivo.

Da quando si identifica l'Unione Sovietica con il socialismo, il socialismo non ha più, evidentemente, il compito di raccogliere l'eredità del capitalismo, ma di assicurare, anch'esso, lo sviluppo delle forze produttive. Nulla prova che il socialismo debba sostituire ovunque il regime della proprietà privata. L'idea d'un parallelismo tra le fasi di sviluppo, l'avvicinarsi delle due forme di regime è ormai sconfessata dagli avvenimenti. Le società cosiddette socialiste si trovano ad affrontare, sotto forme diverse, i problemi inevitabili di ogni sistema moderno. In entrambi i sistemi, "i quadri decidono di tutto". I dirigenti sovietici intascano l'equivalente dei profitti.

Gli incitamenti alla maggior produttività, i salari e i premi di rendimento somigliano alle pratiche del capitalismo occidentale di ieri. Fino, ad oggi, i pianificatori, a causa della scarsità di beni di consumo e della necessità di accrescere rapidamente la potenza del paese, non si sono preoccupati della produttività dei vari investimenti né dei gusti dei consumatori. Non passerà molto tempo che anch'essi si troveranno ad affrontare i problemi della superproduzione e le difficoltà della previsione economica. Il secondo fatto capitale del nostro secolo è la crisi delle istituzioni rappresentative. Ciò che la sinistra "difendeva e illustrava" più d'ogni altra cosa, ciò che i non occidentali si sforzavano d'imitare fino al 1914, erano le libertà: la libera stampa, il suffragio universale, le libere assemblee. Il parlamento sembrava allora il capolavoro della civiltà europea; i " Cadetti " in Russia e i "Giovani Turchi" sognavano d'importarlo tale e quale nei loro rispettivi paesi.

Tra le due guerre, nella maggior parte dei paesi d'Europa, i regimi parlamentari hanno fatto fallimento. L'Unione Sovietica ha provato che la pluralità dei partiti e il governo parlamentare non figuravano tra i segreti politici che le società asiatiche desideravano imparare dai conquistatori. Le crisi che hanno paralizzato le democrazie in America del Sud, nel vicino Oriente, nell'Europa Orientale, hanno destato seri dubbi circa la possibilità di esportare le usanze e le istituzioni angloamericane. Il sistema rappresentativo, il cui più compiuto modello è quello offerto da Westminster e dal Campidoglio, concede ai gruppi professionali, ai sindacati, ai diversi gruppi di opinione il diritto di difendere i rispettivi interessi e di discutere durante l'azione. Esso esige un personale capace di usare, nelle controversie, un tono moderato, di

tenere la classe dirigente unita, conscia della sua unità e decisa, in caso di necessità, a fare grossi sacrifici.

È minacciato altresì dall'eccessiva veemenza dei dibattiti (si ricordino i colpi di pistole echeggiati sull'emiciclo di qualche parlamento balcanico), dal conservatorismo miope dei gruppi privilegiati, dalla debolezza delle classi medie. Il dilemma tra libertà politiche e progresso economico, parlamento e costruzione di nuove officine, sinistra liberale e sinistra socialista, è, in Occidente, un dilemma falso. Può, in certe circostanze, apparire ineluttabile. Il fatto che un paese non capitalista sia entrato improvvisamente nel novero delle grandi potenze, ha consacrato il successo della formula: "occidentalizzazione senza libertà" ovvero "occidentalizzazione contro l'Occidente".

L'armonia prestabilita tra la denuncia del capitalismo, nel secolo XX, da parte dell'intellettuale occidentale e le passioni degli intellettuali asiatici e africani costituisce il terzo fatto capitale del nostro tempo. La dottrina marxista, tanto nei suoi errori, quanto nella parte di verità che è in essa, coincide con l'immagine che l'asiatico colto ama farsi del mondo. Le grandi società commerciali e industriali sorte in Malesia, a HongKong, in India, somigliano al capitalismo, che studiò Marx assai più che all'industria di Detroit, Coventry o Billancourt.

Che l'essenza dell'Occidente sia la ricerca del profitto, che le missioni religiose e le credenze cristiane siano il travestimento o il pretesto di cinici interessi economici, che l'Occidente, vittima del suo stesso materialismo, sia destinato a dilaniare se stesso in una serie di guerre imperialistiche, tutto ciò è un modo parziale, incompleto, ingiusto di vedere le cose: convince nondimeno i popoli in rivolta contro i padroni stranieri. Aderendo a questa ideologia, l'intellettuale asiatico muta il significato del compito che si è posto. I riformatori giapponesi dell'epoca Meiji redassero una costituzione, in quanto, come le ferrovie, il telegrafo, l'istruzione primaria, la scienza, essa faceva parte del sistema sociale e intellettuale al quale l'Europa doveva, a quanto pareva, la propria superiorità. La nazione, imitando il tipo di società industriale sovietico, essendo stata ieri umiliata dalla Francia e dall'Inghilterra, in ribellione oggi contro queste nazioni, si crea l'illusione di non dover nulla agli occidentali e perfino di precederli sulla via della storia.

E' inevitabile - si tratta del quarto fatto capitale della situazione mondiale di oggi - che il grande scisma tra i due blocchi non sia considerato secondo una prospettiva uniforme a Londra e a Bombay, a Washington e a Tokio. Il regime sovietico, che non consente la libera discussione tra partiti, tra parlamentari, tra intellettuali, perfino tra scienziati, appare spaventoso e strano agli europei e agli americani.

Siccome ad esso vanno congiunti il culto della prosperità e del comfort, la promessa d'un avvenire radioso, la concentrazione di milioni di persone nelle grandi città, le immense fabbriche, il regime sovietico appare agli asiatici dotato delle medesime virtù e deturpato dei medesimi vizi propri ai regimi occidentali (non ha grande importanza il fatto che vengano ad esso attribuiti vizi o virtù supplementari). Gli americani amano credere che la Russia minacci i popoli liberi e che l'America sia chiamata a difenderli. Gli asiatici sono del parere che il conflitto fra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica non li riguardi affatto, e che l'etica e l'opportunità politica suggeriscano loro di tenersi neutrali. Gli europei preferirebbero pensare come gli asiatici: senonché gli eserciti russi accampati a duecento chilometri dal Reno li richiamano alla realtà. Giapponesi, Cinesi e Indiani non possono non detestare l'imperialismo occidentale, scacciato all'Asia ma non ancora dall'Africa, come l'eventuale imperialismo comunista russo o cinese.

Gli europei non possono ignorare che l'Unione Sovietica è ancora povera, che gli Stati Uniti sono già ricchi, che la tecnica d'industrializzazione imposta dalla Russia ai paesi che gravitano nella sua orbita è ancora primitiva, che la sfera d'influenza degli Stati Uniti è soprattutto caratterizzata da abbondanti elargizioni di dollari. I dibattiti ideologici sono diversi da paese a paese, a seconda che l'uno o l'altro aspetto della situazione generale venga più o meno accentuato o trascurato, secondo l'angolo visuale, secondo la tradizione di pensiero di ciascun paese. A volte questi dibattiti vertono su problemi che le nazioni debbono effettivamente risolvere, a volte deformano o trasfigurano i detti problemi, per inquadrarli entro schemi di pretesa universalità.

I dibattiti nazionali

In Inghilterra, il dibattito è a carattere essenzialmente tecnico, non ideologico in quanto si ha coscienza della compatibilità e non della contraddizione dei valori.

A meno di non essere economisti di professione, si può litigare, non uccidersi a vicenda, a proposito del servizio sanitario gratuito, della tassazione progressiva o del regime economico delle acciaierie. L'Inghilterra presenta tuttavia, come il resto d'Europa, molta diversità di opinioni e un vasto campionario di intellettuali. La differenza essenziale concerne la posta in gioco: altrove, ci si chiede quale sia la scelta da fare, in Inghilterra, si studiano le scelte altrui. I redattori del *New Statesman and Nation* cadono in vere e proprie estasi d'entusiasmo all'idea di una collaborazione fra socialisti e comunisti, naturalmente in Francia.

Se il resto del mondo fosse savio come l'Inghilterra, il gran dibattito sarebbe paralizzato dalla noia. Per fortuna i senatori americani, gli intellettuali francesi e i commissari sovietici forniranno sempre argomenti da discutere. Il dibattito americano è diversissimo, per stile, dal dibattito britannico, benché sia, quanto alla sostanza, analogo. Gli Stati Uniti non conoscono il conflitto ideologico, nel senso che si dà a questa parola in Francia; gli intellettuali americani non sono legati a dottrine o a classi opposte, e ignorano le antitesi simili a quella della vecchia e della nuova Francia, del cattolicesimo e del libero pensiero, del capitalismo e del socialismo. Gli intellettuali britannici, sebbene non concepiscano alternativa possibile al regime vigente, non provano alcuna difficoltà ad immaginare in che modo potrebbe nascere una lotta ideologica.

L'ostilità contro la classe dirigente, l'invidia delle classi inferiori contro le classi superiori, il disprezzo del governo sono stati evitati e spenti, nonostante le due guerre mondiali. Nulla garantisce però che la società inglese possa evitare per l'avvenire le crisi che travagliano le società continentali. Oltre Atlantico non si ritrovano le classi e le tradizioni che danno un significato alle idee europee. L'aristocrazia e lo stile di vita aristocratico sono stati spietatamente distrutti dalla guerra di Secessione. La filosofia ottimistica del secolo dei lumi, l'eguaglianza delle condizioni e le prospettive di avanzamento aperte a tutti, il

dominio umano della natura, sono sempre stati aspetti inseparabili dell'idea che gli americani si sono fatti della loro storia e del loro destino. La religiosità di tendenza puritana, la molteplicità delle confessioni religiose e delle sette hanno prevenuto l'urto tra chierici e intellettuali, che tanta importanza, ha avuto nella storia dell'Europa moderna.

Il nazionalismo non fu alimentato dalle lotte contro un nemico ereditario, né dalla ribellione contro il dominio straniero. La dottrina dell'eguaglianza non divenne aggressiva, poiché non era osteggiata da un'aristocrazia o da una Chiesa. Il conservatorismo di tipo britannico non si trovava a dover difendere relazioni umane e istituzioni giuridiche contro la pressione delle masse, lo spirito di libertà e la tecnica. Tradizione, conservazione e liberalismo coincidevano, poiché si sentiva fortemente il dovere di tener desta la tradizione della libertà. Il vero problema americano consiste nel conciliare ideale e reale, senza tradire il primo né sacrificare il secondo. Gli statisti americani agirono nello stile dei conservatori britannici, pur facendo uso a volte del linguaggio dei philosophes.

Gli Stati Uniti, che iniziarono la loro esistenza storica ispirandosi alle dottrine dei nonconformisti inglesi e del secolo dei lumi non ebbero un vero e proprio movimento socialista: la rapidità dell'espansione economica le prospettive di avanzamento aperte ai più energici, il rinnovamento perpetuo, dovuto all'immigrazione e ai negri di un sottoproletariato, la suddivisione delle masse nelle varie nazionalità, impedirono che si formasse un partito analogo alla socialdemocrazia tedesca o al Labour inglese. Il rapporto tra conflitti di interessi e lotta ideologica fu assai diverso da quello europeo. La società, non lo Stato, ha il compito di integrare nella comunità i nuovi venuti. Chi si oppone al regime rischia di privarsi per opera propria della partecipazione allo Stato, che è il suo supremo ideale. I socialisti sono sempre stati sospetti, perché le loro teorie parevano importate dal di fuori, in particolare dall'Europa, della quale si condannavano i costumi dispotici le stravaganze, e i vizi.

Il nazionalismo somigliava piuttosto all'orgogliosa consapevolezza del valore insostituibile dell'americana way of life che non riesumazione, da parte dell'intera collettività, del nazionalismo particolaristico dei singoli Stati. La formazione dei partiti, secondo considerazioni sia di

carattere regionale sia di carattere sociale, non consentiva di definire uno di essi come partito di destra, l'altro come partito di sinistra. Il partito che sosteneva la liberazione degli schiavi era a sinistra, ma quello che difendeva gli Stati contro il potere federale era forse a destra? Il partito di Lincoln, alleato degli industriali e dei bancari del West, non era, a cagione di ciò, passato dalla sinistra alla destra.

L'antitesi ha acquistato forse un significato nuovo nel corso di questi ultimi anni a causa della grande crisi e del New Deal. Nelle città, a parte quelle del Sud, il partito democratico è diventato il partito delle minoranze nazionali e della maggior parte del proletariato e della popolazione negra. L'alta società, i banchieri e i commercianti erano ancora favorevoli ai repubblicani. L'ostilità contro i monopoli, Wall Street, le leggi sociali, l'imbrigliamento della concorrenza, l'incoraggiamento dei sindacati, venivano a coincidere, dopo il '30, nei programmi e nell'azione dei democratici. Le trasformazioni introdotte dal regime di Roosevelt son per la maggior parte irreversibili; comunque il fatto essenziale è la straordinaria prosperità goduta dalla nazione tra il 1941 e il 1954. Le misure disposte dal governo sono soltanto in parte cause determinanti di questa prosperità.

Questo "liberalismo" somigliava, più che a ogni altro regime, al regime della sinistra europea, giacché conteneva elementi attenuati e americanizzati di socialismo (di socialismo laburista piuttosto che di socialismo dottrinario). Era, nello stesso tempo, assai instabile e vulnerabile. Le riforme del New Deal menavano alla statizzazione e, di conseguenza, tradivano la tradizione americana. I conflitti di ordine economico, negli Stati Uniti di oggi, sono a carattere tecnico, non ideologico. I repubblicani, ostili per principio all'espansione dello Stato federale, alle spese pubbliche, hanno sostanzialmente ridotto il bilancio della Difesa. Non hanno minimamente modificato le leggi sociali, ne hanno migliorate alcune, hanno, di malavoglia messo insieme un modesto programma di sviluppo economico.

Non amano il regime che hanno ricevuto in eredità, proprio come i conservatori inglesi criticano il servizio sanitario gratuito e le enormi imposte di successione. Né i repubblicani né i conservatori inglesi sono riusciti ad invertire il processo evolutivo. In Inghilterra gli uomini d'affari e gli intellettuali non discutono più sui fatti compiuti. Negli Stati Uniti si parla spesso del servizio sanitario gratuito come se si

trattasse della prima tappa verso il socialismo, a sua volta mal identificabile rispetto al comunismo, e ciò come se l'essenza dell'americanismo fosse gravemente compromessa dall'alterazione del tasso di interesse o dall'aumento del numero di pubblici funzionari. I conflitti tra le ideologie importate dall'Europa, e le controversie a proposito delle caratteristiche di un regime non soggetto a critica non sono aspetti caratteristici del clima intellettuale americano.

Tuttavia lo sforzo per caratterizzare gli elementi originali dell'economia americana in rapporto alle economie europee, lo stile della civiltà americana di fronte alla minaccia sovietica, va sempre più dominando i dibattiti tradizionali. In che cosa si distingue il capitalismo americano dal capitalismo britannico, tedesco o francese? Come funziona effettivamente la concorrenza? Fino a che punto le concentrazioni economiche sono propizie o contrarie al progresso tecnico?

Liberali, come David Lilienthal, sono favorevoli alle grandi corporazioni. Economisti, invece, come J. K. Galbraith, hanno elaborato una teoria della concorrenza economica che traduce la teoria politica dell'equilibrio delle forze. Una parte dell'intelligenza americana, in margine alle invettive contro il "socialismo invadente", a parte i repubblicani che sognano una società di individui liberi, eguali e responsabili, a parte i dottrinari che si propongono una scala fissa dei e non falsata dai pubblici poteri, si sforza di comprendere il carattere originale di un'esperienza storica senza eguali. La rivalità mondiale con l'Unione Sovietica impone siffatto allargamento dell'orizzonte mentale dell'intelligenza americana. Il nemico predica un'ideologia; a quali idee s'ispira l'azione degli Stati Uniti? La propaganda americana non ha saputo rispondere a questa domanda. Il successo della società americana non si presta ad essere teorizzato e ridotto a sistema. Senza convincere i propri ascoltatori, la "voce dell'America" si sforza di appropriarsi alcune delle parole sacre dei comunisti: proletariato, rivoluzione permanente, società senza classi.

La rivoluzione comunista è merce d'esportazione, perché è opera d'un partito e della violenza; la rivoluzione americana non è esportabile, in quanto presuppone l'azione degli imprenditori, l'esistenza di forti gruppi privati, l'iniziativa spontanea di tutti i cittadini. Un altro aspetto del suddetto allargamento dell'orizzonte mentale è costituito dai

dibattiti di politica estera. Le discussioni spicciole concernono i medesimi argomenti che si dibattono in Europa: quale importanza dare, nella provvisione economica, ai preparativi militari e agli aiuti ai paesi sottosviluppati? Si deve o non si deve riconoscere il governo di MaoTseTung?

Sebbene queste domande non abbiano alcuna precisa relazione con l'interpretazione dello stalinismo o con l'intensità dell'opposizione anticomunista, entra comunque in gioco la nota legge dell'"amalgama passionale": le medesime persone tendono a giustificare il totalitarismo mediante l'industrializzazione intensiva, a raccomandare l'estensione del quarto punto di Truman a tutto il mondo, ad appoggiare il riconoscimento di Mao, a denunciare MacCarthy e il maccartismo; così essi diventano sospetti alla scuola avversa, che vuole economizzare il denaro dei contribuenti, oscilla tra l'isolazionismo e il fanatismo anticomunista, e non è mai compiutamente soddisfatta delle misure di sicurezza.

Probabilmente questi dibattiti appassionati, il più celebre dei quali fu quello che si accese subito dopo il richiamo in patria del generale Mac Arthur, segnano le fasi successive di una sempre crescente educazione politica. Gli Stati Uniti vivono per la prima volta una vicenda storica nota già da secoli agli Stati europei: si trovano cioè a coesistere con uno Stato nemico, la cui minaccia sono quotidianamente costretti a subire. Il presidente e il segretario di Stato, contro i moralisti disposti alla crociata, contro i militari che affermavano la necessità d'una vittoria sul campo di battaglia, accettarono una soluzione di compromesso riguardo al problema coreano; la portata morale e le conseguenze diplomatiche del compromesso furono assai importanti. La rinuncia alla vittoria trasformava radicalmente la strategia nel corso delle due guerre mondiali: significava una specie di conversione al realismo. Invece di punire l'aggressore, si tentava di trattare. Gli Stati Uniti, volontariamente isolatisi durante lo scorso secolo dai rigurgiti della politica internazionale, poterono dedicarsi interamente alla valorizzazione del loro territorio, senza preoccuparsi di ciò che rappresentavano nel circolo della politica mondiale. La grande repubblica è diventata conscia della propria potenza e ad un tempo dei limiti della propria potenza. Condannata a rappresentare una parte decisiva, nella politica internazionale, scopre la propria peculiarità.

L'esame di coscienza potrebbe risolversi in un'efficace concezione, empirica e pluralistica, della politica internazionale. Anche il grande dibattito degli intellettuali francesi verte principalmente sul comunismo, ma lo stile è totalmente diverso. Sebbene esista in Francia, un grande partito comunista, "gli intellettuali staliniani non s'impegnano in vere e proprie polemiche con i loro colleghi non comunisti. I fisici, chimici, medici di tendenza o di fede comunista non dispongono di laboratori né di metodi loro propri; ignorano tutto del materialismo dialettico, eccetto ciò che ne leggono sui periodici del partito¹. I cultori di scienze umane, salvo alcune eccezioni, non se ne interessano molto di più. Quanto ai professori della Sorbonne che, senza essere iscritti al partito, firmano petizioni contro il riarmo tedesco o contro la guerra batteriologica, costoro scrivono libri sulla virtù, sul nulla o sull'esistenzialismo, libri che non sarebbero gran che diversi se Stalin non fosse mai esistito.

Comunque si giudichi la cosa, il comunismo pone alla Francia un problema di ordine non spirituale, ma esclusivamente politico. La collettività francese soffre d'un arretramento economico notevole. Il male tante volte denunciato dagli economisti di destra e di sinistra, si manifesta nelle fasi alternate di inflazione e di stasi, nel sopravvivere di imprese anacronistiche, nella dispersione del sistema produttivo nella bassa produttività agricola. Questa crisi accresciuta dagli errori commessi nel periodo 1930-1938 e durante l'ultima guerra, fu aperta dalla crisi demografica e dal protezionismo agricolo praticato sullo scorcio del secolo passato. Negli ultimi dieci anni si è iniziata la fase di recupero. Regime e struttura economica in Francia non sono imputabili a nessuno. Si possono imputare alla borghesia, se si ritiene che la borghesia sia la classe dirigente. Ma gli uomini politici e i semplici elettori hanno voluto, come i dirigenti dei monopoli, i provvedimenti che hanno a poco a poco arrestato il processo di espansione. I francesi hanno collettivamente preferito la vita comoda al miglioramento del tenore di vita, le sovvenzioni e i contributi statali ai rigori della concorrenza. Prima del 1914 il proprietario immobiliare o terriero era il capitalista per eccellenza: da allora è stato il più tartassato tra tutte le categorie sociali. I redditi del capitale - dei valori mobiliari e del capitale fondiario e immobiliare - rappresentano oggi, in Francia, una percentuale del reddito nazionale inferiore alla percentuale corrispondente in tutti gli altri paesi all'occidente (meno del 5%). I

"potentati del denaro", società per il raffinamento degli zuccheri e simili, esercitano indiscrete pressioni sui pubblici poteri per la difesa dei loro interessi. La legge delle 40 ore fu parimenti un provvedimento maltusiano. Nessun governo è stato più decisamente maltusiano di quello del Fronte Popolare. Il dibattito sull'atteggiamento nei confronti dei comunisti all'interno si distingue, senza totalmente distaccarsene, dal dibattito che concerne i rapporti diplomatici con il blocco sovietico.

Gli esperti, bramosi di espansione, si chiedono se una maggioranza di destra o di centro sarebbe capace di promuovere il progresso economico. I letterati riprendono, per differenti motivi, gli argomenti degli esperti: per costoro soltanto una maggioranza di sinistra potrà dare serie garanzie contro il dominio dei ricchi e per una politica di pace. Tutti i paesi europei hanno i loro bevanisti, neutralisti, avversari del patto Atlantico e della NATO. I francesi hanno elaborato con sottigliezza sopraffina le diverse concezioni possibili poiché essi hanno assai più degli inglesi e degli americani il gusto dei dibattiti ideologici (anche e soprattutto se privi d'efficacia pratica). Queste discussioni sono forse meno sterili di quanto non sembrino. I comunisti hanno ammesso, una volta per tutte, che i due blocchi combattono una lotta al cui termine il blocco socialista, resterà unico superstite. I noncomunisti non debbono accettare questa visione del mondo, neppure mutata di segno.

Rifiutando il dogmatismo, essi non ammettono che l'Occidente sia compiutamente caratterizzato dalla proprietà privata, dalla ricerca esclusiva del profitto, o dalle istituzioni rappresentative, né che il mondo sovietico, fermo ai dogmi staliniani, sia incapace di dare una versione della propria fede che ammetta la pacificazione progressiva. Il comunista vuole che la strategia sovietica sia conforme all'immagine da di essa la dottrina ad uso del popolo. L'anticomunista vuole che sia conforme alla dottrina esoterica (guerra inevitabile, ecc). La storia è di rado logica fino a tal punto. La realtà sarà diversa e corrisponderà a qualcosa di mezzo tra il senso grossolano e il senso esoterico; la strategia della conquista mondiale potrà anche restare una *arrière pensée* nei dirigenti sovietici, senza determinare la loro effettiva condotta politica.

Gli intellettuali amano trattare in forma ideologica questi due tipi di dibattiti, quello economico e quello diplomatico. Il miglior modo di

intensificare il progresso economico, la combinazione parlamentare migliore, capace di favorire l'espansione economica senza permettere un secondo fatto di Praga, sono problemi che riguardano i francesi, non l'intera umanità.

Le elucubrazioni su una politica estera diversa sia da quella dei satelliti dell'Unione Sovietica, sia da quella dei partecipanti al Patto Atlantico, non rimangono inefficaci, se giovano a paralizzare la diplomazia francese, ma, non hanno nessun significato universale. Usi a parlare in nome di tutti gli uomini, desiderosi di esercitare una funzione che abbia un'efficacia mondiale, gli intellettuali francesi si sforzano invano di camuffare le loro polemiche provinciali con i rottami delle filosofie della storia del secolo scorso. I comunisti, accettando le profezie marxiste a vantaggio del partito comunista, i rivoluzionari, riprendendo le medesime profezie, formalizzate e a titolo di ipotesi, riescono del pari a sottrarsi alla meschinità d'una nazione di secondo piano.

Invece di porsi una domanda ragionevole - cosa fare quando gli operai votano in massa per il partito comunista, in un paese che gravita geograficamente e spiritualmente nell'ambito del blocco occidentale meditano sulla vocazione rivoluzionaria d'un proletariato esistente soltanto nei sogni di Marx, stabiliscono l'equazione mitica proletariato-partito comunista. In un certo senso, il dibattito francese ha un significato esemplare. La Francia non ha creato istituzioni politiche (libertà personali, assemblee deliberanti), né istituzioni economiche caratteristiche del mondo moderno. Ma ha elaborato e diffuso le ideologie tipiche della sinistra europea: eguaglianza degli uomini, libertà dei cittadini, scienza e libero esame, rivoluzione e progresso, indipendenza nazionale, ottimismo storico. I due "giganti" si considerano del pari eredi di queste idee. Gli intellettuali europei non riconoscono se stessi in nessuno dei due colossi. Debbono simpatizzare per l'Unione Sovietica, riprendendo i temi del profetismo marxista, oppure per gli Stati Uniti, nonostante tutto rispettosi del pluralismo spirituale? Ovvero respingere recisamente l'attuale sviluppo della civiltà tecnica, sotto l'una o l'altra forma?

Non solo gli intellettuali francesi formulano domande simili: in tutti i paesi umiliati dalla decadenza nazionale e nostalgici dei valori aristocratici, altri intellettuali le riecheggiano. Gli intellettuali britannici

posseggono l'arte di ridurre a termini tecnici conflitti spesso ideologici; gli intellettuali americani, l'arte di trasfigurare in problemi morali le controversie che riguardano i mezzi anziché i fini; gli intellettuali francesi, l'arte d'ignorare, e spesso di aggravare, i problemi interni della nazione con l'orgogliosa illusione di pensare per l'intera umanità.

Gli intellettuali giapponesi e il modello francese

Gli intellettuali soffrono della propria impotenza a modificare il corso degli eventi, ma disconoscono la propria influenza a lunga scadenza, gli uomini politici sono discepoli dei professori e degli scrittori. A torto il dottrinario liberale spiega il progresso del socialismo come diffusione di una falsa ideologia. Resta tuttavia il fatto che le teorie insegnate nelle università diventano, pochi anni più tardi, assiomi accettati senza riserve dagli amministratori e dai ministri. Gli ispettori delle finanze nel 1955 sono keynesiani, nel 1935 non accettavano affatto le teorie di Keynes. Le ideologie dei letterati, in un paese come la Francia, contribuiscono anch'esse a formare degli uomini di governo.

Nei paesi non occidentali l'importanza della funzione esercitata dagli intellettuali, nel senso più ampio di questo termine è ancora maggiore. In Russia e in Cina, non in Inghilterra e in Germania, partiti in origine assai sparuti e formati in primo luogo da laureati hanno trasformato il destino dei popoli e, una volta impadronitisi dello Stato, hanno imposto una verità ufficiale. In Asia, o in Africa, i laureati sono oggi a capo dei movimenti rivoluzionari e governano gli Stati resisi recentemente indipendenti. Si sono date varie spiegazioni della funzione svolta dagli intellettuali asiatici e della loro inelminazione al marxismo. Ricorderemo in poche parole l'essenza di queste spiegazioni. Le idee progressiste che penetrano maestri e studenti nelle università occidentali, tendono ad "alienare" il giovane intellettuale dalle società tradizionali e a porlo in istato di violenta reazione contro il predominio europeo.

Questo predominio fa apparire ridicoli i principii democratici; quelle società quasi sempre gerarchiche e inegualitarie, giustificate da credenze che lo spirito di libero esame non rispetta, appaiono scandalose alle menti educate alla filosofia ottimistica del razionalismo.

L'esempio della rivoluzione russa e gli scrittori d'occidente hanno rese popolari le idee socialiste. Del pari, il marxismo leninismo, adottato dai comunisti, porre l'accento sullo sfruttamento del mondo da parte degli europei. Poco importa che le analisi di Lenin abbiano tratto ispirazione tanto dai libri dei sociologi borghesi, critici dell'imperialismo, come lo Hobson, quanto dal Marx.

A parte questi fattori generali, quali sono le circostanze che determinano, in ciascun caso, il contenuto e il tono della polemica? Esaminiamo anzitutto l'esempio del Giappone, paese in cui gli intellettuali (soprattutto gli scrittori e gli artisti), sembrano ispirarsi in tutto e per tutto al modello francese. Sono per la maggior parte tendenzialmente di sinistra, più o meno vicini al comunismo, senza essere decisamente comunisti. Proprio come in Francia, il governo è un fedele alleato degli Stati Uniti; quasi tutti i letterati disapprovano, con rassegnazione, siffatta alleanza. Certe analogie sono senz'altro evidenti. Anche in Giappone gli intellettuali si sentono umiliati dal fatto che il loro paese sia mantenuto e protetto dagli Stati Uniti. Il Giappone è stato ieri nemico, la Francia alleata della nazione protettrice, ma questo diverso passato non cancella la somiglianza della situazione attuale. Nessuno dei due paesi intravede, all'orizzonte, una prospettiva di grandezza. Dacché la Cina, unificata sotto un governo forte, ha iniziato a industrializzarsi rapidamente, il Giappone è condannato a trovarsi in secondo piano, sia all'interno del sistema marittimo degli Stati Uniti, sia all'interno del sistema continentale russo-cinese. Anche a supporre che il blocco russo-cinese possa disgregarsi, il Giappone non potrebbe più rimettersi sulla vecchia strada delle conquiste, potrebbe tutt'al più esercitare una funzione di equilibrio, con ampia possibilità di manovra, in un complesso sistema diplomatico.

Parimenti la Francia, entri o non entri a far parte dell'Unione Europea Occidentale, può esser sempre in grado di svolgere un'onorevole funzione sulla scena internazionale. Tuttavia, sia geograficamente sia economicamente, è esclusa dal novero delle potenze di prima grandezza. Il Giappone si sente legato ai popoli, dai quali l'alleanza con gli Stati Uniti forzatamente lo separa; estraneo ai popoli, con i quali si trova a spartire la propria sorte, a causa della contrapposizione dei due blocchi. Il fenomeno si presenta in un modo completamente diverso in Francia e in Giappone; nondimeno le

analogie profonde sono singolarmente perspicue. La Francia esita ad unirsi alla Germania, sia pure dimezzata; a sentirsi nemica della Russia, sia pure comunista. Il Giappone non gode simpatie in nessuno dei paesi anticomunisti dell'Estremo Oriente; né nella Corea del Sud e nelle Filippine, partigiane fedeli degli Stati Uniti, né in Indonesia, o in Birmania, Stati indipendenti, neutrali e "sinistrorsi". Sebbene sia stato nemico della Cina, il Giappone intende chiaramente quanto sia assurdo un sipario di bambù tra le due grandi civiltà dell'Asia settentrionale. La resistenza contro l'Unione Sovietica, dovrebbe dunque essere l'unico aspetto della politica odierna, giustificato e sorretto dall'umanità della nazione.

Dal punto di vista economico, la situazione del Giappone presenta alcune analogie con quella della Francia. Le differenze sono evidenti: la popolazione delle quattro isole ha già ecceduto l'optimum di potenza, e anche l'optimum di benessere. Sessanta milioni d'abitanti potrebbero trarre risorse alimentari sufficienti dal suolo, e dovrebbero importare soltanto le materie prime per l'industria. Siccome però la popolazione è di novanta milioni di abitanti, il paese deve scegliere tra gli investimenti dispendiosi necessari per accrescere ancora i raccolti, e l'impostazione di un quinto del fabbisogno totale di riso. La Francia è assai al di qua dell'optimum, di potenza e di benessere, nonostante l'aumento demografico recente. Il reddito individuale e il tenore di vita sono assai più bassi in Giappone che in Francia (un professore dell'Università di Tokio guadagnava nel 1953, 25.000-30.000 yen al mese, vale a dire, tenuto conto del cambio, tre o quattro volte meno del suo collega parigino). Se si tiene in dovuto conto la disparità delle condizioni generali in Europa e in Asia, la situazione del Giappone è analoga a quella della Francia.

In entrambi i paesi gli intellettuali non ricevono un trattamento economico conforme alle loro aspirazioni. In entrambi i paesi le officine più moderne sorgono accanto a botteghe di tipo più artigianale che industriale. Gli oppositori protestano contro i padroni dei monopoli (più reali in Giappone che in Francia), dimenticano che la miriade di imprese nane è talora più nociva alla produttività del paese, che non la concentrazione del potere economico nelle mani di pochi. Il Giappone ha conosciuto ancor meno della Francia il capitalismo autentico, di origine protestante: la libera concorrenza, la selezione dei migliori in

base al successo, e via dicendo. Lo Stato ha svolto un'azione decisiva nell'industrializzazione, ha affidato o trasferito le imprese corporative ad alcune grandi famiglie. La gestione veniva così considerata un pubblico servizio, ma era in realtà monopolizzata dai "feudatari". La denuncia marxista dei capitalisti, baroni dell'epoca moderna, gode di molta popolarità. Sebbene la società giapponese non sia affatto immobile, sebbene l'economia sia in pieno sviluppo, le circostanze hanno determinato una notevole sproporzione tra ciò che gli intellettuali si attendono dalla nazione e ciò che la nazione può fornir loro; lo stesso avviene appunto anche in Francia. La cultura giapponese è a carattere essenzialmente letterario e artistico.

Gli intellettuali fanno largo uso del gergo democratico e si credono sinceri sostenitori degli ideali liberali e socialisti. In fondo all'animo, considerano forse come valori supremi l'arte di vivere e il bello. Odiano a parole il capitalismo americano, la volgarità di modi degli americani offende i loro sentimenti, hanno orrore della grossolana cultura di massa. I valori tradizionali erano parte d'una morale aristocratica, analoga a quella delle *Chanson de geste* dell'Europa medievale: senso del dovere, lealtà nei riguardi dei superiori, subordinazione delle passioni all'etica. I motivi più frequenti nelle opere letterarie sono i conflitti tra i diversi doveri, o tra l'amore e il dovere. La vita quotidiana è costretta entro un rigido sistema di regole, che reprimono la spontaneità e obbligano l'individuo al rispetto dell'ordine sociale.

L'americano occupante seduce i semplici, irrita con la propria volgarità e con l'apparente eguaglianza nelle relazioni umane i raffinati. Il pragmatismo americano è in contrasto continuo con la raffinata civiltà giapponese, avvezza a conferire una peculiare bellezza a ogni istante dell'esistenza, a ogni fiore, a ogni manicaretto. Che l'*american way of life*, il *Readers Digest*, i divertimenti per tutti, la pubblicità chiassosa, minacci tutte le forme superiori di cultura, è un sentimento altrettanto vivo negli intellettuali giapponesi quanto negli intellettuali francesi (anche se i primi lo esprimono in modo meno deciso dei secondi). In entrambi i casi le importazioni dei gusti americani si risolvono in caricature dei modelli: i comics di Tokio sono assai più volgari di quelli di Detroit.

Gli intellettuali hanno timore tuttavia, di addurre l'argomento della cultura, che avrebbe sapore reazionario. Si preferisce dar la colpa di

tutto al capitalismo. Ecco forse il motivo profondo degli atteggiamenti comuni agli intellettuali francesi e Giapponesi.

Entrambi accettano la mentalità progressista, denunciano il feudalesimo, sognano investimenti produttivi, alto tenore di vita, razionalizzazione. In effetti, detestano l'americanismo non per via di Mac Carthy o a causa dei capitalisti, ma perché si sentono umiliati dalla potenza americana e sentono che i valori della cultura vacillano sotto la minaccia delle masse, che essi debbono tuttavia, in nome delle loro stesse ideologie, educare e affinare, favorendone il progresso.

Rifacendosi da questi elementi fondamentali, è facile afferrare le differenze profonde che sussistono tra la situazione dell'intelligenza giapponese e quella dell'intelligenza francese. Scienza positiva, tecnica industriale, razionalizzazione, sistema bancario e creditizio, tutte le istituzioni dell'economia moderna insomma sono autoctone in Francia e negli Stati Uniti. Forse la disformità delle due forme, francese e americana, di società industriale, è più ampia che non la disformità di due forme europee, ad esempio quelle della Francia e della Germania, della Francia e dell'Inghilterra. Né le fabbriche di automobili, né le istituzioni rappresentative, né i sindacati operai, né l'organizzazione del lavoro sono vere e proprie fratture della tradizione nazionale. Non è necessario adottare la metafisica secondo la quale ogni cultura forma un tutto unitario, destinato a un fine univoco, per riconoscere che nulla faceva prevedere, nel Giappone di ieri, il parlamento, le macchine fotografiche e i principii dell'89. Gli intellettuali di Tokio, che si ispirano nostalgicamente alle mode parigine, possono agevolmente sviluppare le medesime ideologie politico-economiche correnti nell'intelligenza francese.

Queste ideologie trovano laggiù un'ambiente completamente diverso; né bisogna dimenticare che esse appartengono alla civiltà occidentale la quale, da ormai un secolo, corrode l'edificio della civiltà giapponese. Di solito le culture non si sono sviluppate, come le monadi di Leibniz, secondo una loro legge interna, senza ricevere nulla dall'esterno e senza irradiare nulla attorno a sé, ma al contrario, mediante scambi molteplici e reciproche influenze intellettuali, religiose e civili. La cultura giapponese elaborò in modo originale una religione proveniente dall'India, giunta nelle isole dopo essere passata attraverso la Persia e la Cina; importò dalla Cina, l'alfabeto e le forme

originali dell'architettura, della scultura e della pittura; impresse a tutto ciò il suggello del proprio genio. I riformatori dell'epoca Meiji tentarono di importare dall'Occidente ciò che consideravano indispensabile per edificare uno stato militare forte, condizione basilare per l'indipendenza. Compresero che la forza militare non esigeva soltanto cannoni e disciplina, ma un intero sistema sociale; introdussero una legislazione di tipo occidentale, le università e la ricerca scientifica. Tentarono contemporaneamente di restaurare il culto dell'imperatore e di rinnovare lo spirito di costumi antichissimi. Si trattava d'una sintesi instabile, come tutte quelle che tentano di contemperare la società industriale d'origine occidentale con le tradizioni asiatiche. Essa permise tuttavia la costruzione di un grande e potente Stato, e sarebbe probabilmente durata a lungo senza le avventure coloniali e le recenti catastrofi.

L'occupazione americana, ha ravvivato l'influenza occidentale ed ha inferto un nuovo colpo alle tradizioni. La morale, scarsamente distinta dalla religione, era legata alla tradizione imperiale, all'esaltazione patriottica, alla grande importanza che aveva, nel processo di rinnovamento del paese, la nobiltà dei samurai. I militari hanno perduto la partita, l'antica classe dirigente si è piegata sotto la legge del vincitore, l'imperatore è andato a riverire il generale Mac Arthur e si comporta ormai come un sovrano costituzionale. L'esempio dei Barbari, e l'imposizione da parte loro d'una serie di riforme, ha distrutto usi secolari. La familiarità di cui gli americani danno ogni giorno l'esempio, intacca il rispetto verso i superiori e l'autorità. Per adesso gli intellettuali giapponesi sembrano divisi tra l'attaccamento alla cultura antica e l'influenza della cultura importata.

Non aderiscono con entusiasmo né all'una né all'altra. Le istituzioni parlamentari, introdotte a suo tempo dai riformatori Meiji senza che ne risultassero scossi i principi autoritari della costituzione, funzionano difficoltosamente, destituite di prestigio e prive d'autorità. La forza dei partiti conservatori proviene dalle campagne. Gli abitanti delle città, che sono quasi tutti contadini inurbati, votano in numero sempre crescente per i partiti socialisti. La politica è di intonazione occidentale, e così pure la musica, il teatro, la letteratura e lo sport. Folle immense assistono alle partite di baseball e si accalcano negli auditori. Gli antichi Nò stanno diventando curiosità da eruditi. Buddismo e scintoismo non

hanno ormai più alcun senso per la maggior parte degli intellettuali. Si convertono dunque costoro al comunismo? Per quanto riguarda il prossimo futuro, direi di no.

L'intelligenza giapponese non aderirà, forse per moto spontaneo al comunismo, a meno che la Cina non ne elabori una versione riveduta e corretta. Se il corso degli avvenimenti - disgregazione interna, crescenti difficoltà di ordine economico, inevitabile dipendenza dall'Asia sovietica - dovessero favorire la vittoria del partito comunista, l'intelligenza non opporrebbe nessuna resistenza d'ordine spirituale. Il comunismo al potere non si troverebbe a dover ripulire le anime da nessuna religione della salvezza, né a dover distruggere il potere temporale d'una Chiesa. Favorito dal vuoto lasciato dal crollo dell'ordine antico, non gli resterebbe null'altro da fare, che costruire una gerarchia nuova, retta da nuove credenze.

L'India e l'influenza britannica

La mentalità degli intellettuali giapponesi è stata formata soltanto in minima parte dall'influenza della cultura francese². Questa influenza ha avuto tuttavia un notevole effetto, perché le situazioni, i complessi e le contraddizioni delle due intelligenze erano in gran parte gli stessi. I giapponesi leggono con la stessa passione tanto Gide che Sartre. Sentono il loro progressismo giustificato dalle opinioni di Sartre, e non contraddetto dal Retour d'U.R.S.S. di Gide. La situazione è diversa nei paesi asiatici che furono governati dagli inglesi e che sono diventati indipendenti dopo la seconda guerra mondiale: India e Birmania. Anche gli intellettuali di questi paesi sono in maggioranza progressisti, ma non sono comunisti; a parole, più inclini all'antimperialismo che all'anticomunismo in fondo all'animo più preoccupati dalle mosse di MaoTseTung che da quelle del presidente Eisenhower. Tre fattori mi sembrano, a questo riguardo, capitali: il tono che ha assunto in un dato paese l'influenza occidentale; l'atteggiamento nei confronti della religione e del passato; la relativa forza degli ideali liberali in quanto contrapposti agli ideali socialisti.

Chi viaggia in Oriente resta affascinato alla vista delle istituzioni europee, poiché hanno subito una trasformazione profondamente differenziata a seconda delle tradizioni nazionali nelle quali sono venute ad inserirsi.

Il Giappone, che non era stato soggetto prima del 1945 all'occupazione straniera, ha inviato in diversi paesi i propri giuristi, scrittori, filosofi e politici. La maggior parte dei professori giapponesi è in grado di parlare una lingua straniera, che non è sempre la stessa. I ristoranti occidentali di Tokio sono francesi, tedeschi, inglesi o americani; le istituzioni politiche e le scuole scientifiche recano volta a volta il segno dell'origine francese, tedesca, inglese o americana. Nulla di simile in India, dove l'Occidente è conosciuto attraverso la sola versione offertavi dalla cultura inglese. Gli intellettuali educati in Inghilterra hanno concezioni politiche diverse da coloro che si sono formati nel clima culturale francese o americano. L'influenza francese produce un gran numero di rivoluzionari. Il mito della rivoluzione, la tendenza all'astrazione sublime, il gusto per l'ideologia e l'indifferenza verso le ingrate realtà che guidano il destino delle collettività, sono vizi e virtù contagiosi. Gli intellettuali avvezzi a questo clima sono spesso simpatizzanti della Francia e nazionalisti ad un tempo. La nostra cultura desta l'insofferenza che nasce dal contrasto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, tra le ambizioni smisurate e i costumi conservatori, predispone perfino ad una rigida disciplina in nome della più ampia libertà.

L'influenza americana, seguendo diverse strade, riesce a risultati analoghi. Non insegna che "non ci sono nemici a sinistra" o che il capitalismo è il male in sé. Ma diffonde un ottimismo illimitato, svaluta il passato e favorisce l'adozione di istituzioni distruttrici, in se stesse, dell'unità nazionale. Gli Stati Uniti vengono considerati oggi come la potenza che protegge la reazione contro il comunismo. Le necessità della guerra fredda, interpretate a diritto o a rovescio, li hanno talora costretti ad assumere una linea di difesa contraria alla vocazione che, come gli americani stessi l'intendono, si esprime nella formula celebre "il governo del popolo per il popolo, mediante il popolo". Tutte le società tradizionali, inegualitarie e gerarchiche, sono condannate da questo principio, che fa affidamento sugli uomini ma non sul potere. Insegna a separare i poteri a rafforzare i sindacati, le amministrazioni

locali e provinciali. (In Giappone le autorità d'occupazione arrivarono al punto di sopprimere la Polizia di Stato). L'influenza americana non può tuttavia arrivare a esportare negli altri paesi ciò che, nella patria d'origine, ha reso la debolezza dello Stato, la forza dei gruppi professionali, la molteplicità delle confessioni religiose compatibili con la potenza, la prosperità e la coerenza della collettività: l'adesione quasi unanime alla patria americana, il senso civico dell'individuo, il rispetto dei diritti personali, la religiosità non dogmatica, combinata con un pragmatismo strenuo. Privo di credenze e di atteggiamenti siffatti, l'ottimismo illuministico, che proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini e il diritto alla felicità, crea il vuoto tanto nell'anima individuale quanto nella società, prepara l'avvento del comunismo non nella corrente dell'ideologia francese, bensì in opposizione all'*American way of life*.

La mentalità britannica, meno ideologica di quella francese, meno ottimistica di quella americana, non aliena fino a questo punto l'intellettuale. Più che creare dottrine, insegna abitudini, fa nascere il desiderio di imitare le pratiche di governo e il costume sociale, anziché di riprodurli in teoria. L'ammiratore dell'Inghilterra vorrebbe che il parlamento di Nuova Delhi fosse in tutto simile a quello di Westminster. Non credo che un intellettuale indocinese o marocchino possa neppure pensare ad un'assemblea simile a quella di Palais Bourbon. I seguaci degli inglesi prendono esempio dalla realtà, i seguaci dei francesi s'ispirano all'ideologia occidentale. La realtà è sempre più conservatrice dell'ideologia. A Ceylon, in Birmania, in India, coloro che sono saliti al governo d'uno stato indipendente hanno il senso della legalità, preferiscono i metodi progressisti, si oppongono all'irreggimentazione e alla violenza. Si dice spesso che il buddismo distoglie gli intellettuali dal comunismo: l'affermazione, in questa forma, mi sembra assai dubbia.

Altre circostanze, a parte l'affinità e le resistenze di ordine naturale, determinano il corso della storia politica nell'Asia del secolo XX. E vero che il comunismo si fa tanto più allettante, quanto più è debole il sentimento religioso. Quando l'intellettuale non si sente più legato alla religione e ai costumi aviti, si converte alle ideologie progressiste perché riempiano il vuoto della sua anima. La differenza che corre tra il progressismo del discepolo di Laski o di Russell o il comunismo del discepolo di Lenin verte non tanto sul contenuto, quanto sullo stile,

delle ideologie e dell'adesione che viene ad esse prestata. Sono appunto il dogmatismo dottrinale e la fedeltà incondizionata dei militanti i tratti più originali del comunismo, pur inferiore, sul piano intellettuale, alle versioni liberali delle ideologie progressiste, superiore ad esse forse per chi abbia bisogno di una fede. L'intellettuale che non è più legato a nulla non può esser soddisfatto da semplici opinioni, vuole una certezza, un sistema.

La Rivoluzione gli fornisce l'oppio necessario. I governanti birmani, rimasti buddisti, si sono battuti con coraggio contro il comunismo, benché aderiscano ad una concezione politica socialista. In un altro paese buddista, gli intellettuali aderiscono in gran numero al comunismo: la seduzione del comunismo non dipende tanto dal contenuto della antica fede, quanto dalla solitudine interiore di chi se ne è distaccato. A seconda che l'influenza occidentale favorisca il rifiuto o il rammodernamento della religione nazionale, l'intellettuale si sente disposto al fanatismo o, al contrario, incline a inserire le idee progressiste entro un quadro religioso, ereditato dalla tradizione nazionale o importato dall'Occidente. Lo Stato indiano, che ha in proporzione il maggior numero di elettori comunisti, conta anche il maggior numero di cristiani, di missioni, di persone che sanno leggere e scrivere.

Il pessimista sostiene che la condizione di un contadino è così infima, che costui è pronto alla ribellione fin dalla nascita. Il missionario, ridestandolo suo malgrado dal sonno ancestrale, lo consegna inerme ai propagandisti della Fede nuova. Altri osservatori suppongono che l'affinità tra una religione storica come il cristianesimo e una religione della Storia come il comunismo, spieghi il contagio tra le due. Chi ha abbandonato la religione indù ed ha abbracciato il cristianesimo, accettando con esso il dogma della fine del tempo, è più vulnerabile al profetismo d'una eresia cristiana che non il fedele d'una Chiesa essenzialmente aristocratica. Forse il fatto essenziale è costituito dalla rottura tra individuo e gruppo, causata dal proselitismo d'una religione proveniente dall'esterno.

Gli allievi delle scuole cristiane, spesso perfino quelli battezzati, che hanno abbandonato la religione indù, si sono malamente adattati alle mode occidentali, hanno perduto ogni punto d'appoggio, e non posseggono più nessuna certezza. Sono progressisti in economia e in

politica, senza che le loro idee abbiano fondamenti sicuri. Il comunismo coordina le loro opinioni, sparse e incerte, in un sistema convincente, non soggetto a dubbi, il quale impone loro una disciplina. Disciplina che l'intellettuale, convinto delle virtù della libertà dello spirito, non accetta, ma che pure è capace di dare agli isolati quella coesione alla quale aspirano. La forza o la debolezza del liberalismo spiegano anche la quantità o la qualità delle adesioni al comunismo.

La libertà e l'essenza della cultura occidentale, il principio dei suoi trionfi il luogo d'origine del suo irradamento. Non il suffragio universale, istituzione tardiva e discutibile, non le giunte parlamentari, ma la libertà di ricerca e di critica progressivamente conquistata, nel dualismo storico del potere temporale e del potere spirituale, attraverso la limitazione dell'autorità statale e l'autonomia delle università. Il comunismo, anziché costituire una fase successiva di sviluppo del liberalismo borghese, segna un passo indietro. E difficile accusarlo d'impostura, o perlomeno convincere gli intellettuali progressisti della sua impostura, perché ogni traduzione dell'ideale democratico in istituzioni è un tradimento. Non esiste governo del popolo mediante il popolo: la dimostrazione che le elezioni e la pluralità dei partiti sono realizzazioni meno imperfette della sovranità popolare che non il partito unico, per quanto evidente possa apparire a certuni, si presta a contestazioni senza fine.

Il dubbio scompare quando si mettono a fuoco i valori che caratterizzano l'Occidente, il rispetto della persona e la libertà d'opinione. I laureati provenienti dalle università occidentali hanno acquistato il gusto di questa libertà. Gli europei, è vero, hanno violato troppo di frequente, fuori d'Europa, gli stessi loro principi; hanno reso sospetta la democrazia a forza di caldeggiarla, hanno reso invisibili se stessi con la condanna del sovietismo. Nonostante tutto però il prestigio di questi valori è tale che i comunisti ardiscono disprezzarli soltanto ispirandosi ad essi. I comunisti diffondono una nuova ortodossia in nome appunto di uno pseudo-razionalismo. L'intellettuale che ha trovato l'equilibrio interno in un atteggiamento personale conforme alla propria ragione ricuserà di abbracciare il dogma. Nonostante la ripugnanza che prova, finirà forse per accettarlo, se l'esperienza dimostra il fallimento dei metodi liberali, in economia e in politica. Non v'è paese d'Europa che abbia traversato la fase di sviluppo economico in

cui si trovano attualmente l'India e la Cina, sotto un regime rappresentativo e democratico ad un tempo. In nessuna nazione, durante i lunghi anni nei quali la popolazione aumentava con ritmo vertiginoso, le officine sorgevano nei sobborghi, e si costruivano le ferrovie, non si sono mai combinati nei sistemi politici suffragio universale, parlamento, e libertà personale.

Vi sono bensì state forme di cesarismo - suffragio universale e potere assoluto d'un dittatore -; vi sono stati regimi parlamentari, ma a suffragio censitario e con la camera alta; vi sono state infine monarchie costituzionali. Il contatto delle varie civiltà ha dato origine ad un tentativo analogo a quello indiano: repubblica democratica e parlamentare, che tenta di contemperare suffragio universale, rispetto della legge e piani quinquennali. Le difficoltà sono evidenti. Oggi un regime democratico implica la libertà d'espressione per tutti gli interessi coalizzati, sindacati e partiti, impedisce ai governanti di prendere decisioni arbitrarie. In Europa le istituzioni rappresentative avevano la funzione di sostituire le monarchie o di limitarne i poteri; davano il cambio ad uno Stato forte. In Asia, danno oggi il cambio ad un potere assoluto, coloniale o imperiale; ma il crollo di quest'ultimo aveva aperto un vuoto che la Repubblica indiana e indocinese hanno dovuto colmare.

Di rado si è costruito uno Stato rispettando le norme della democrazia liberale. Il compito economico che attende i laureati che governano i paesi asiatici è ugualmente difficile. Le élites delle nazioni indipendenti adottano alla quasi unanimità l'imperativo dell'espansione, ossia l'industrializzazione, e non l'aumento delle risorse alimentari. Hanno ereditato dalla sinistra europea una viva predilezione per le tecniche socialiste. Queste sono state talvolta adatte alle situazioni: a torto si avrebbe fiducia nell'impresa privata in un paese in cui non esistono imprenditori, in cui i ricchi non fanno che spese superflue e di lusso.

Ma si avrebbe ugualmente torto di puntare sulla pianificazione, in mancanza di dati statistici o di funzionari competenti, di ponderare i vantaggi dovuti alla bilancia dei pagamenti in dollari, se i governi non sono in grado di aprire i cantieri che potrebbero assorbire i capitali offerti. Tanto in Asia che in Francia gli intellettuali si compiacciono di far cozzare tra loro le ideologie a carattere universalistico: proprietà privata contro proprietà pubblica, mercato libero contro pianificazione,

anziché analizzare in concreto le varie situazioni nazionali, per precisare in quale misura l'uno o l'altro metodo sarebbe in grado di corrispondere alle necessità. Come l'imitazione dell'attuale regime parlamentare inglese non garantisce un efficace regime democratico, l'importazione delle pratiche del capitalismo americano o del laburismo non corrisponde alle esigenze dello sviluppo economico nei paesi cosiddetti sottosviluppati.

Quali che siano le importazioni di tecniche estere, i popoli debbono crearsi da soli il proprio avvenire. Le teorie economiche generali prendono come punto di partenza l'idea delle fasi dello sviluppo economico. Marx aveva tentato di collegare alla successione di queste fasi le trasformazioni dei regimi. Senonché costruì uno schema corrispondente ai fatti noti al suo tempo, smentito poi dalle successive vicende storiche. La tecnica socialista, nel senso attribuito a questa parola dai comunisti, non è indispensabile all'industrializzazione intensiva, come non è la conseguenza necessaria della maturità del capitalismo. Una teoria che non assegnasse a ciascuna fase una tecnica particolare, mostrerebbe con chiarezza quali sono, in ogni epoca, i problemi da risolvere.

Lascerebbe ampio campo alle polemiche, tanto le aspirazioni dell'intellettuale del secolo XX sono difficilmente compatibili con le condizioni dei paesi diventati da poco indipendenti e non ancora usciti dallo stato di minorità economica. Gli intellettuali seguirebbero ad essere progressisti e a non scorgere altra alternativa ai metodi democratici che quella della violenza. Ma non confonderebbero più il laburismo inglese -in Inghilterra il reddito individuale annuo supera le 700 unità internazionali - con l'applicazione dei medesimi metodi nel subcontinente indiano. Il servizio sanitario gratuito non sarebbe neppure concepibile in India. L'assicurazione contro la disoccupazione sacrificerebbe i forti ai deboli e il futuro al presente. Le società povere non possono subordinare lo sviluppo della produzione al desiderio di ripartirla egualmente. Non che tutte le ineguaglianze siano favorevoli alla produzione. Anzi, il lusso dei ricchi è uno scandalo ad un tempo economico e morale. Le leggi che garantiscono la sicurezza ad una minoranza di lavoratori impiegati nelle officine, scelti a caso tra milioni di disoccupati, costituirebbe un errore economico a priori. Si tratti di

valori, di mezzi o del prossimo futuro, la scienza non proibisce le reciproche fecondazioni tra le idee, le rende contemporanee alla realtà.

La scienza salva gli intellettuali dalla nostalgia del passato e dalla vana ribellione contro il presente; insegna a pensare il mondo prima che si pretenda di cambiarlo. Nessun paese era tanto legittimamente orgoglioso quanto la Cina della propria storia e della propria cultura. Nessun paese, da un secolo a questa parte, è stato più della Cina umiliato. Non che sia stata conquistata: la Cina non si conquista, si può tutt'al più impadronirsi del trono, come fecero i Manciù. La guerra dell'oppio, il saccheggio del Palazzo d'Estate, le concessioni estere, imposte sotto la minaccia dei cannoni, hanno lasciato dietro di sé risentimenti che andranno lentamente svanendo. I comunisti, appena sono saliti al potere, hanno distrutto le comunità cristiane; forse qualsiasi governo forte avrebbe agito così, sia pure con diverso stile. La dottrina tradizionale che reggeva l'ordine secolare era, anzitutto, morale e sociale.

Il confucianismo giustificava l'esercizio, da parte dei letterati, delle funzioni amministrative e politiche. Il crollo dell'impero trascinò con sé l'ideologia. La restaurazione del buddismo e dell'induismo ebbe luogo sotto gli occhi dei Barbari, sotto la protezione dell'Indian civil service. Una versione rammoderna del confucianismo avrebbe potuto seguire, se non predisporre, il ritorno della Cina nel novero delle grandi potenze. Gli intellettuali che hanno spontaneamente aderito al comunismo prima del 1949 sono stati una piccola minoranza. Il prestigio della rivoluzione russa, che determinò fin dal 1920 l'adesione di alcuni letterati, non si distingueva sostanzialmente da quello delle altre idee rivoluzionarie, provenienti dall'Europa. I lunghi anni di guerra, la progressiva corruzione del Kuomintang, l'inflazione, i rigori del regime poliziesco alienarono l'intelligenza e la convertirono alla causa di Mao Tse-Tung.

Il comunismo secolare e materialista può diventare la nuova religione dei letterati cinesi? La svalutazione della famiglia, l'esaltazione del partito e dello Stato significano, nei confronti del passato, un sovvertimento che si sarebbe considerato impossibile poco tempo prima. Ma il partito comunista forma nondimeno una gerarchia, a capo della quale si insediano coloro che sanno. Marxist-leninisti si chiamano oggi questi dotti che sono, contemporaneamente, militari. Il

coincidere della professione di dotto con quella di capo militare nella stessa persona era, da secoli, sconosciuta. Forse ci è voluta l'influenza occidentale per rimetterla in onore. I letterati rinnovarono il fervore dei crociati contro un odiato dominio; vincitori, dettero atto all'Occidente della sua vittoria più segreta: la dottrina in nome della quale hanno cacciato i Barbari è nata dall'anima dell'Occidente e considera come valori supremi l'azione e la storia. Gli occidentali hanno insegnato ai popoli d'Asia a ripensare il loro passato. Il tema fondamentale della filosofia russa era, fin dallo scorso secolo, il contrasto tra Russia e Europa. Il marxismo nella versione leninista fornisce agli intellettuali di tutti i continenti il mezzo atto a interpretare da un nuovo angolo visuale e senza umiliazione la storia loro e dei loro ex padroni. La sostituzione della verità scientifica alla verità religiosa non può non essere accompagnata da una crisi spirituale: non ci si soddisfa facilmente d'una verità provvisoria, incontestabile ma limitata, che non è sempre consolante. Gli insegnamenti della scienza storica sono forse i più amari, perché sono ambigui e perché il soggetto è coinvolto nel rinnovamento perpetuo dell'oggetto e del sapere. Il marxismo ritrova un assoluto.

La dottrina ufficiale vigente in Cina non è legata ad un ordine cosmico o alla peculiarità esemplare del Celeste Impero, è vera bensì, in quanto riflette l'ordine del mutamento necessario e benefico. Il marxismoleninismo supera il relativismo che va inevitabilmente congiunto con la coscienza storica e cicatrizza le ferite inflitte da un secolo a questa parte dalla superiorità tecnica dell'Europa. Ci si chiede se l'Asia mostrerà domani l'intolleranza religiosa che fu il flagello dell'Occidente, e che le fu risparmiata dal buddismo, oppure se interpreterà la fede nuova in modo tale, che gli eretici possano seguire a vivere, sprezzati forse ma non convertiti o conquistati a forza, col pretesto della conversione.

Note

1 Ciò non significa: a) che gli intellettuali comunisti non tentino di attirare tutti gli altri attorno al partito; b) che, nelle specialità pur connesse con l'oggetto della loro fede, si mostrino obiettivi; i libri dei geografi comunisti sull'Unione sovietica sono tendenziosi, ma ciò non è dovuto al materialismo dialettico, bensì ai loro gusti personali.

2 Tuttavia la letteratura francese ha avuto una certa influenza, verso la fine dello scorso secolo, sulla letteratura giapponese. Gli scrittori hanno imitato la letteratura francese ancor prima della politica francese.

IX

INTELLETTUALI ALLA RICERCA D'UNA RELIGIONE

Il paragone tra il marxismo e la religione è stato fatto spesso; così pure la diffusione del cristianesimo nel mondo antico è stata paragonata a quella del marxismo nel mondo moderno. Il termine "religione secolare" è diventato ovvio¹. Parimenti, è ormai classica la controversia accesi attorno a siffatti paragoni. Come si può considerare religione una dottrina senza Dio? Gli stessi fedeli respingono quest'analogia, e tuttavia affermano che la loro fede è compatibile con la fede tradizionale. Non provano forse i cristiani progressisti la compatibilità del comunismo e del cattolicesimo, vivendo simultaneamente l'uno e l'altro? In un certo senso, si tratta d'una controversia puramente verbale. Tutto sta nel significato che si attribuisce alle parole. La dottrina fornisce ai veri comunisti un'interpretazione globale della storia e del mondo; ispira loro sentimenti comuni ai crociati di ogni epoca; stabilisce la gerarchia dei valori, e indica la condotta da seguire. Compie cioè, nell'anima individuale e nell'anima collettiva, alcune delle funzioni che il sociologo considera solitamente proprie delle religioni.

Quanto all'assenza degli elementi sacrali e trascendenti, la si ammette senza difficoltà; si rammenta però che numerose società storiche ignorarono la nozione dell'essere divino, senz'ignorare pensieri, sentimenti, imperativi e pratiche di devozione, considerati oggi religiosi dallo studioso. Questi argomenti lasciano insoluto il problema vero e proprio. E possibile concepire genericamente la religione come una forma spirituale nella quale rientrano i culti, i riti e le passioni delle tribù cosiddette primitive, le pratiche confuciane e le massime sublimi di Cristo o di Buddha; ma quale significato acquista una religione secolare in Occidente, in un ambiente cioè pregno di cristianesimo? Opinione economica o religione secolare Il comunismo è venuto sviluppandosi da una dottrina politica ed economica, in un'epoca nella quale la vitalità spirituale e l'autorità delle Chiese erano in decadenza.

Gli ardori che si sarebbero potuti riversare in altri tempi in credenze propriamente religiose, si riversarono sul culto dell'azione politica. Più che una tecnica da applicare alla gestione delle imprese e all'economia, il socialismo acquistò l'aspetto d'una ideologia atta a infrangere la secolare infelicità degli uomini. Le ideologie di destra e di sinistra, sia il fascismo che il comunismo, traggono i propri presupposti dalla moderna filosofia dell'immanenza. Sono atee, anche se non negano l'esistenza di Dio, nella misura in cui concepiscono il mondo umano senza alcun riferimento alla trascendenza. Cartesio, benché, fosse buon cattolico, secondo la nota polemica di La Berthonnière, può esser considerato l'iniziatore di questo moto ateistico. Egli ebbe più interesse per le scienze della natura e per la ricerca delle leggi naturali che per la meditazione sull'al di là.

I marxisti della Seconda e della Terza Internazionale ripetono volentieri che la religione è una faccenda privata; ma per loro l'unica cosa seria è l'organizzazione della città. Lo spostamento del centro dell'interesse fu logicamente seguito dal transfert delle passioni. Si riprese ad uccidersi a vicenda non più per stabilire quale Chiesa fosse investita della missione d'interpretare i sacri testi e di somministrare i sacramenti, ma per far trionfare l'uno o l'altro metodo, considerato più idoneo ad assicurare a tutti il benessere materiale in questa valle di lacrime.

L'ideale democratico e quello nazionalistico hanno destato ardori non meno appassionati di quelli suscitati dalla prospettiva della società senza classi. Gli uomini, in un'epoca nella quale i supremi valori sono strettamente connessi con la realtà politica, sostengono con pari fanatismo sia l'indipendenza nazionale, sia un ordine di pretesi valori ideali. In tal senso generico, tutti i movimenti politici che hanno sconvolto l'Europa moderna hanno avuto carattere religioso. Ma non si trovano in essi l'essenza e la tipica struttura del pensiero religioso. A questo proposito, il comunismo è un'eccezione. Come abbiamo visto, il profetismo marxista ha profonde analogie con lo schema caratteristico del profetismo ebraico cristiano.

Ogni forma di profetismo condanna la realtà presente, traccia un'immagine del futuro, come dovrà essere e sarà, elegge un individuo o un gruppo che superi con la propria azione l'abisso che separa il presente indegno dal radioso avvenire. La società senza classi, nella

quale il progresso sociale avrà luogo senza sommovimenti politici, è una idea analoga a quella del regno millenario dei millenaristi medievali. La vocazione trae vigore dall'infelicità del proletariato; il partito comunista è la Chiesa, alla quale s'oppongono i borghesipagani, che ricusano d'ascoltare la buona novella, e i socialdemocraticigiudei, che non hanno voluto riconoscere la Rivoluzione, che essi stessi avevano pronosticato da tanti anni. Si possono tradurre le invettive e le previsioni in linguaggio razionale. Le forze produttive, incrementate dalla scienza applicata all'industria, assicurano condizioni di vita dignitose, per adesso, soltanto ad una minoranza. L'espansione della tecnica e il congiunto mutamento della forma della proprietà e della gestione estenderà domani a tutti gli uomini i benefici della prosperità.

E agevole il trapasso dal profetismo marxista alla "grande speranza del secolo XX", dalla fede rivoluzionaria alla teoria del progresso economico. Come mai il profetismo oscilla ora verso una concezione razionale del divenire delle società moderne, ora verso il dogma pseudoreligioso? O si rende meno rigida la teoria., e si ammette che l'opera di rinnovamento, esige la cooperazione di tutte le vittime del capitalismo, e di tutti coloro che ne riconoscono le tare e vogliono eliminarle, pur senz'esser sottoposti a sofferenze personali; né per questo la vocazione del proletariato verrebbe meno, cesserebbe bensì soltanto d'essere esclusiva. Gli operai dell'industria, per la loro moltitudine, per le loro sofferenze, hanno da svolgere una funzione principalissima nell'opera di umanizzazione delle società tecniche; ma non sono soli a subire l'ingiustizia né da soli debbono preparare l'avvenire. Oppure, senza ricusare l'aiuto di nessuno, si insiste in modo puramente verbale sul carattere proletario del partito che esercita la funzione di redentore collettivo. E necessario e sufficiente che il partito venga proclamato avanguardia del proletariato, qualunque sia il peso della partecipazione degli operai dell'industria in carne e ossa alla direzione e all'azione del partito.

Il partito è come una Chiesa, è il depositario del verbo della salvezza. Chi entra in esso riceve immediatamente il battesimo: è la Chiesa che esprime la volontà essenziale del proletariato; i nonproletari che si conformano alle sue decisioni partecipano di quest'essenza; i proletari veri che ricusano di parteciparvi non fanno più parte della classe eletta.

Il primo modo di vedere le cose è quello della socialdemocrazia; è il metodo del senso comune, delle riforme pacifiche, della democrazia. Il metodo comunista è quello della violenza e della Rivoluzione. Nel primo caso, il profetismo si diluisce in opinioni, variabili da paese a paese, ragionevolmente prosaiche; il marxismo si scompone nei suoi elementi: ipotesi storiche, preferenze economiche. Nel secondo caso, il partito-Chiesa irrigidisce la dottrina in dogma, elabora una scolastica; aduna schiere sterminate, animato com'è da una profonda vita passionale.

Affinchè il sistema interpretativo comunista non sia mai in difetto, è necessario che la delega del proletariato al partito non sia soggetta a eccezioni e a riserve. Questa necessità costringe a negare a sua volta fatti incontestabili, a sostituire ai conflitti reali e molteplici la lotta stilizzata di esseri collettivi, caratterizzati dalla loro funzione nell'ambito di un destino prestabilito. Di qui la scolastica nella quale ci siamo più volte imbattuti nel corso delle pagine precedenti, le interminabili elucubrazioni sull'infrastruttura e la sovrastruttura, le distinzioni tra senso esoterico e senso grossolano delle parole, l'accordo verbale tra le profezie e lo sviluppo storico, esattamente opposto, la sostituzione, ai fatti in quanto tali (l'avvento al potere del partito bolscevico nel 1917), del significato storico dell'evento (rivoluzione proletaria).

I socialdemocratici hanno rinunciato a questa scolastica; non tentano di conciliare i fatti e le previsioni di ieri, a far quadrare entro schemi concettuali l'inesauribile ricchezza delle società umane; ma essi perdono insieme il vantaggio proprio del sistema, il prestigio della certezza e della fede nell'avvenire immancabile. I comunisti al contrario pretendono di collegare ciascun momento della loro azione al corso totale della storia, la storia stessa ad una filosofia della natura; sanno tutto, non sbagliano mai, e l'arte della dialettica consente di mettere d'accordo qualunque aspetto della realtà sovietica con una dottrina flessibile in tutti i sensi. Profetismo e scolastica congiunti destano sentimenti analoghi ai sentimenti religiosi: fede nel proletariato e nella Storia, carità per coloro che soffrono oggi e trionferanno domani, speranza che l'avvenire porterà con sé l'avvento della società senza classi; virtù teologali di questo tipo non sono forse presenti soltanto nel militante d'una grande causa?

Ma questa fede si rivolge, più che alla Storia, a una Chiesa, i cui legami con il Messia si allentano a poco a poco; la speranza gravita verso un avvenire che, non potendo esser prodotto da forze spontanee, sarà opera della violenza; la carità per l'umanità sofferente s'irrigidisce nei confronti delle classi, delle nazioni e degli individui condannati dalla dialettica. Oggi, e per lungo tempo ancora, la fede comunista; giustifica tutti i mezzi, la speranza comunista esclude la possibilità che vi siano diverse strade verso il regno di Dio, la carità comunista non concede neppure ai nemici il diritto di morire con onore. Psicologia di setta piuttosto che di Chiesa universale. Il militante è convinto di far parte del piccolo numero degli eletti, incaricati della salvezza di tutti. I fedeli, avvezzi a seguire i mutamenti di rotta, a ripetere docilmente le varie interpretazioni, successive e contrastanti, del patto germanico-sovietico, o del complotto degli assassini in camice bianco, diventano in certo modo "uomini nuovi".

Secondo la concezione materialistica, gli uomini, che siano formati secondo un certo metodo, sono docilmente sottomessi al potere e pienamente soddisfatti della loro sorte. Gli ingegneri delle anime non hanno alcun dubbio circa la malleabilità del materiale psichico. Ad uno degli estremi, il socialismo si diluisce in varie preferenze per la direzione statale dell'economia e la proprietà collettiva; all'estremo opposto, si concentra in un sistema universale d'interpretazione che comprende in sé tanto il cosmo che le guerriglie civili nel Guatemala.

Si dirà che la fede comunista si distingue da ogni altra opinione politico-economica soltanto per la sua intransigenza. Ma ogni fede nuova è sempre intransigente. Le Chiese diventano più tolleranti quanto più sono rósse dallo scetticismo. Ma non si tratta d'una semplice intransigenza.

Dal nazionalismo e dalla democrazia non è scaturito nulla di simile alla religione secolare del comunismo. Si può parlare di fanatismo, a condizione di designare con questo termine i decreti mediante i quali un partito, e quello solo, è trasfigurato in guida del proletariato mondiale, un criterio d'interpretazione viene sovrapposto all'incoerenza dei fatti, una via unica verso il socialismo viene proclamata indispensabile per tutti i popoli. Fanatico è il comunista che divide gli uomini in due schiere, a seconda del loro atteggiamento nei confronti della causa

sacra; il militante, che costringe il pagano-borghese a scrivere la propria autobiografia in conformità alla verità rivelata dallo Stato proletario.

Militanti e simpatizzanti

Il comunismo è un'ideologia che il culto del partito, la scolastica interpretativa, manipolata dallo Stato rivoluzionario, e l'educazione-allevamento, impartita, ai militanti, hanno trasformato in dogmatismo di parole e d'azione. Inoltre, secondo che si prenda a considerare il punto di partenza o il punto di arrivo, il marxismo del 1890 e lo stalinismo del 1950, si è tentati di prendere sul serio o alla leggera la nozione di religione secolare.

Quest'esitazione è sottolineata nel modo più significativo dalla patetica, tormentata vicenda della rivalità tra socialisti e comunisti. Quanto a questi ultimi, da parte loro non v'è esitazione: fin dal 1917, essi additarono nei loro fratelli nemici i traditori che passarono al campo del capitalismo il giorno in cui cessarono di riconoscere nella Rivoluzione russa la prima verifica concreta delle profezie. I socialisti, dal canto loro, denunciano volentieri la crudeltà dei bolscevichi, lo scandalo d'un socialismo senza democrazia ovvero di una dittatura sul proletariato, battezzata dittatura del proletariato. Tuttavia non riescono a disfarsi mai interamente d'una certa cattiva coscienza: se la via è orribile, v'è un'altra via? Socialisti e comunisti non sono gli uni e gli altri d'accordo contro il capitalismo, e ugualmente ostili all'anarchia del mercato e favorevoli alla pianificazione e alla proprietà collettiva?

Quando i bolscevichi liquidano menscevichi e socialisti rivoluzionari, quando infierisce la grande purga o quando i contadini, refrattari alla collettivizzazione, vengono deportati a milioni, gli umanitari socialisti occidentali, abituati come sono al metodo parlamentare, reagiscono inorriditi e si sentono tanto lontani da quei biechi edificatori quanto dagli stessi fascisti. Basta che Stalin muoia, ed ecco che subito i suoi successori attenuano alcune caratteristiche estreme e patologiche del regime; basta che tendano la mano ai progressisti e ai cristiani, per far sì che i marxisti socialdemocratici comincino di nuovo a fare l'esame di coscienza: tutto sommato la

tecnica del despotismo e dei piani quinquennali non era forse la sola possibile in Russia e nei paesi sottosviluppati? L'industrializzazione intensiva ha reso inevitabili gli eccessi terroristici, l'edificazione socialista li renderà man mano superflui. Il grande scisma andrà risolvendosi spontaneamente con la democratizzazione del sovietismo.

Queste le alternative di disperazione e di speranza non sono soltanto effetto dell' inesauroibile ingenuità dei socialisti, predestinati sotto tutti i regimi a tutti i campi di concentramento. Sono effetto dell'equivoco della religione secolare, la quale non è altro che l'irrigidimento dogmatico di opinioni correnti negli ambienti di sinistra, quando si parla di comunismo, negli ambienti di destra, quando si parla di fascismo. Chi aveva simpatie per il nazionalsocialismo del 1933 non sempre credeva al razzismo, deplorava gli eccessi dell'antisemitismo, affermava la necessità di un governo forte per ristabilire l'unità nazionale, superare i conflitti di parte, imprimere maggior dinamismo alla politica estera. Adesione reticente, questa, che non caratterizza soltanto gli uomini di contorno e i compagni di strada, ma non è ignota neppure ad alcuni di coloro che fanno parte del partito. La fede di Goéring non era probabilmente più ortodossa di quella dei nazionalisti di vecchia tradizione, accodatisi per opportunismo al demagogo in camicia bruna. Nel 1955 come pensa il cristiano di sinistra che non è membro del partito comunista? Rifacciamoci al libro pubblicato dai preti operai. Costoro, o almeno alcuni di costoro hanno adottato l'interpretazione degli avvenimenti insegnata dal partito: "Le guide del proletariato avevano ragione, le lezioni degli ultimi avvenimenti politici e sociali ce ne danno la prova: piano Marshall, C.E.D., disoccupazione, salari di fame, Vietnam, Africa, miseria, scarsità di alloggi, illegalità, repressione"². Attribuire al piano Marshall, che ha abbreviato di parecchi anni il periodo necessario per la ricostruzione economica della Francia, una qualsiasi responsabilità per quanto riguarda i salari di fame e la miseria, rappresenta un tipico esempio della sostituzione dei dogmi ai fatti, sostituzione caratteristica della scolastica staliniana. I preti operai hanno assimilato, senza rendersene forse conto esattamente, le grandi linee della filosofia della storia comunista. Essi attribuiscono una missione unica e singolari virtù alla classe operaia. "La nostra classe ci è apparsa bella, nonostante le sue profonde ferite, ricca di valori umani autentici, né mai s'è presentato motivo alcuno di

disprezzarla o di sottovalutarla. E le prospettive che essa apre alla storia dell'umanità sono troppo grandi e troppo vere perché le altre classi possano disinteressarsene"3.

Il modo di pensare, secondo i preti operai, dipenderebbe essenzialmente dall'appartenenza ad una data classe: "Essendo per tutta la vita soggetti alle condizioni di vita proletarie, ed essendo intimamente e continuamente legati alle masse operaie, alcuni di noi stanno acquistando (o riacquistando) una mentalità nuova, una diversa coscienza di classe. Partecipano alle reazioni collettive degli operai, nascono alla coscienza proletaria: ad esempio, acquistano il senso della lotta di classe in quanto capace di eliminare quelle reazioni, il sentimento di essere inevitabilmente solidali gli uni con gli altri, la convinzione che non ci si potrà liberare dallo sfruttamento capitalistico se non tutti insieme..."4.

La coscienza proletaria, della quale partecipano i cristiani suddetti, appare interamente modellata dall'ideologia comunista: "Sappiamo adesso che il proletariato lasciato a se stesso, senza coscienza di classe, senza organizzazione, non riuscirà mai a vincere un nemico che l'assale da tutte le parti, e che è cento volte superiore, se non per numero e qualità, almeno per i mezzi d'oppressione e di repressione di cui dispone, i quali vanno dalla lotta aperta e brutale all'ipocrita benevolenza e al narcotico religioso"5. Ecco in quali termini i preti operai giudicano e condannano il riformismo socialista: "E nei paesi in cui questa socialdemocrazia borghese tiene ancor saldo il campo, si dibatte in contraddizioni insolubili: repressioni, ingiustizie, miserie, guerre aggressive, dovute, per dirla, con L'Osservatore Romano, a questo "declino ormai inevitabile"...6. I preti operai, è vero, restano cattolici: "Se noi conserviamo una solida fede in Gesù e nel Padre Suo, signori della Storia, e di conseguenza di questa storia sociologica e politica, vissuta dai nostri fratelli proletari, questa fede è viva anche per la nostra Chiesa"7.

Negano che il dramma del proletariato sostituisca il dramma della salvezza. Ma spesso le loro espressioni paiono significare che, nella coscienza dilacerata del cristiano sociale, l'evento profano venga man mano ad assumere il medesimo, significato dell'evento sacro. "Noi portiamo dentro la nostra carne i drammi del proletariato, e neppure una delle nostre preghiere e delle nostre Comunioni è estranea a questi

drammi... La nostra fede, che fu un possente motivo, il quale c'indusse a questa comunione carnale con la nostra classe operaia, non ne esce sminuita né macchiata"8. Si figurano la Chiesa cattolica che accoglie nel suo seno la classe operaia, ormai aperta, grazie alla liberazione temporale, alla Verità del Cristo.

Per adesso, "pensiamo e sentiamo con la Chiesa che, senza questo minimo di condizioni materiali non v'è vita spirituale possibile che un uomo affamato non può credere alla bontà di Dio; che un uomo oppresso non può credere alla Sua onnipotenza"9. Così non si sarebbe dovuta annunziare la buona novella agli schiavi innanzi che la schiavitù venisse soppressa grazie alla lotta di classe.. I passi citati provano quanto segue: per la bontà di cuore di questi cristiani assetati di devozione, il comunismo ha maggior significato che ogni altra opinione economica presente e futura, più anche d'una ideologia tra le altre. Hanno percorso le due tappe iniziali della strada che mena dall'ideologia alla religione: vocazione del proletariato e sua incarnazione nel partito comunista, interpretazione dei fatti quotidiani e della storia in generale secondo il dogma (il capitalismo è il male in sé, l'avvento al potere da parte del partito costituisce per essenza la liberazione, ecc).

Il cattolico non può percorrere l'ultima tappa: se la società senza classi dovesse risolvere il mistero della Storia, se l'umanità, avendo organizzato nel migliore dei modi lo sfruttamento della terra, dovesse considerarsi soddisfatta della propria sorte e guarita dalla speranza, l'uomo non sarebbe colui per il quale Cristo è stato crocefisso, ma colui al quale Marx ha predetto la fine della preistoria, grazie alla potenza delle macchine e alla ribellione proletaria. Il cristiano non può mai essere un comunista autentico, come il comunista non potrebbe credere mai in Dio e in Cristo, in quanto la religione secolare, animata da un fondamentale ateismo, professa che il destino dell'uomo si svolge e si compie tutto su questa terra. Il cristiano progressista cela a se stesso siffatta incompatibilità. Ora riduce il comunismo ad una tecnica d'organizzazione economica, separa, radicalmente dall'esistenza collettiva la fede religiosa, e si rifiuta di riconoscere che la Chiesa cristiana non tollera questa separazione, più della Chiesa, secolare: quest'ultima non valuta la dottrina comunista come una tecnica neutra paragonabile alle macchine messe a disposizione di una società; la

prima vuole ispirare la vita di tutti e di ciascuno giorno per giorno, e non limitarsi a somministrare i sacramenti. Ora il cristiano progressista incorre nell'errore opposto.

È a tal punto commosso dalle sofferenze del proletariato e partecipa con tanta passione alla lotta del partito comunista, che si serve delle medesime parole di sapore cristiano per designare i fatti della storia profana e i misteri della storia sacra. Il senso cristiano della storia, che la successione degli imperi non può mai giungere a svelare, tende a perdersi nel senso marxista: civiltà del lavoro, avvento delle masse, liberazione del proletariato. Non si sa se i progressisti aspirino ad una prosperità universale, capace di liberare finalmente gli uomini dalle loro millenarie schiavitù e di elevarli alla meditazione dell'aldilà, o se la società senza classi sia diventata oggetto di venerazione in luogo della Città di Dio. L'esempio dei socialisti e dei cristiani progressisti non permette di tracciare una linea di discriminazione netta tra membri del partito e compagni di strada.

Vi sono membri del partito che pensano e sentono al modo dei cristiani progressisti: sono entrati in religione per devozione, per spirito di sacrificio, per superare una resistenza intima che sembra loro un avanzo di mentalità borghese; non credono al materialismo, vogliono soltanto servire. Parecchi dei compagni di strada sono per contro estranei alla nostalgia religiosa, valutano le possibilità del partito e approvano senza ripugnanza le macchinazioni propagandistiche, salvo a serbarsi per proprio conto i benefici d'una mezza libertà. Sarebbe vano cercare, all'interno del partito, una versione unica del dogma storico o della scolastica quotidiana. Come abbiamo visto, sarebbe difficile dire a che cosa credono i membri del partito nel loro insieme (se non al partito stesso). Quando un comunicato ufficiale proclama che nove medici del Cremlino hanno assassinato alcuni dignitari del regime scelti tra i morti, ed hanno cospirato per ucciderne altri, ancora vivi, i militanti d'ogni grado fanno quello che debbono dire (ma non ciò che dovranno dire tre mesi dopo); non conoscono le cause né lo scopo del provvedimento.

Ma nessuno accoglie senza riserve, nel proprio intimo, l'interpretazione riecheggiata da tutti, le innumerevoli mozioni votate in innumerevoli riunioni, in tutto l'immenso territorio sovietico; e così ciascuno si foggia una propria interpretazione esoterica. L'equivoco è diverso, ma non meno grave, quando il decreto dello Stato verte sul più

importanti dogmi della dottrina. Che senso attribuiscono i fedeli - dirigenti, militanti d'alto grado, responsabili locali - ai concetti fondamentali? Credono forse all'equivalenza proletariatopartito per quanto concerne l'Inghilterra, dove il partito esiste appena? Credono forse che lo Stato sovietico possa indebolirsi, sebbene nessun altro regime sia mai stato in possesso d'una così potente polizia? Quale immagine hanno della società senza classi, quando una nuova gerarchia si è formata?

Abbiamo distinto ortodossi e idealisti, coloro che aderiscono immediatamente al partito e coloro che abbracciano senz'altro il profetismo. Distinzione che non coincide con quella tra militante e simpatizzante. Il militante ha compiuto il passo decisivo ed ha accettato la disciplina, mentre il simpatizzante si tiene sulla soglia. Ma quest'ultimo non è necessariamente un idealista, nel senso da noi attribuito al termine, né il primo è sempre, dentro di sé, un ortodosso. Lukacs crede al profetismo marxista, e non senza difficoltà si rassegna a riconoscere nel partito l'incarnazione del proletariato. Alcuni compagni di strada ignorano la vocazione della classe operaia e la società senza classi, e si sottomettono alla fatalità storica, che si manifesta attraverso l'unificazione di ottocento milioni d'uomini sotto le medesime leggi. Militanti siffatti sono idealisti desiderosi di sacrificarsi; siffatti compagni di strada sono arrivisti cinici.

Qual è il comunista vero? In teoria costui deve aver percorso le tre tappe successive - culto del partito, scolastica interpretativa, formazione del militante - ma, una volta compiuto tale cammino, acquista il diritto di "ripensare" a proprio modo il dogma, tanto nei suoi temi principali quanto nelle sue quotidiane applicazioni. Fa propria una versione simbolica dell'identità partito-Chiesa, della rivoluzione mondiale, e questa versione potrà essere eventualmente identica a quella datane da coloro che si ribellano all'impegno politico. I militanti non sono tutti "veri credenti". Piuttosto essi non ignorano né il retro scena né il significato non esoterico. Nonostante questa consapevolezza essi continuano a mantener salda la loro adesione al partito, in attesa d'un avvenire inevitabile ed insieme creato dal partito stesso. Come si può prendere sul serio una religione secolare, che insegna ai propri aderenti lo scetticismo e la fede ad un tempo, la cui dottrina sfugge ad ogni

definizione precisa, e che esiste come tale soltanto grazie ad una serie di decreti intellettualmente assurdi?

Dal momento in cui si rinunzia all'uguaglianza, proletariato-partito e alla scolastica interpretativa, la religione si dissolve in un'eclettica mescolanza di opinioni. Può una religione durevole esser fondata sopra affermazioni contrarie ai fatti o al buon senso? Ho l'impressione che siamo purtroppo ben lungi dal poter rispondere a questa domanda.

Dalla religione civile allo stalinismo

Gli intellettuali hanno inventato le ideologie, sistemi d'interpretazione del mondo sociale che implicano date gerarchie di valori, propongono riforme da compiere e rivolgimenti da temere o da desiderare. Gli eredi spirituali di coloro che condannarono ieri la Chiesa cattolica in nome della Ragione, accettano oggi un dogma secolare, perché sono delusi dalla scienza parziale o perché bramano il potere, riservato ai soli sacerdoti della Verità. I philosophes francesi del secolo XVIII sono i primi intellettuali nel senso moderno della parola; vivono della loro penna e reclamano il diritto, largamente esercitandolo, d'esprimere la loro opinione, il più delle volte critica, su argomenti storici e politici. Non dipendono dalla Chiesa né per le opinioni né per i loro mezzi di sostentamento, sono legati alla borghesia ricca più che alla nobiltà, e divulgano una concezione del mondo che scardina quella della Francia cattolica e monarchica.

Il conflitto tra chierici e philosophes fu storicamente, ma non metafisicamente, inevitabile. Non è detto che la Chiesa condanni senz'altro lo sforzo fatto per organizzare nel modo più comodo l'esistenza terrena della maggior parte degli uomini; può anzi concedere il diritto di libera ricerca in materia estranea alla rivelazione. Ambizione di sapere, desiderio di progresso tecnico appaiono ormai meritori, anche se le encicliche continuano a condannare l'ottimismo circa la natura umana, e tengon fermo il principio d'autorità in fatto di dogma e di morale. Dal momento in cui la filosofia dell'Ancien Regime fu espunta dall'ambito della dottrina cattolica, letterati e dotti non ebbero più, in teoria, alcun motivo di controversia con la Chiesa. La

controversia, in Francia, fu resa più lunga dalla funzione sociale e politica esercitata così spesso dalla Chiesa e ad essa usualmente attribuita.

Società gerarchica che proclama una verità rivelata, la Chiesa difficilmente infrange i propri legami con il potere costituito e con i partiti, i quali non ammettono neppure essi che l'autorità venga dal basso o che gli uomini, nella loro debolezza, siano capaci di governarsi da sé. La soluzione di compromesso praticata dalla Chiesa nei confronti dei movimenti d'ispirazione antidemocratica non è la sola né la principale causa della persistente rivalità tra i chierici e gli intellettuali. Forse gli uni si rassegnavano con difficoltà all'esistenza dello Stato, che teneva al suo laicismo; forse gli altri non tolleravano di non trovarsi in posizione privilegiata.

Liberati dal dispotismo ecclesiastico, si sforzavano di sostituire ciò che credevano d'aver distrutto. Atei con gioia, ostili alla vita religiosa, gli intellettuali di sinistra hanno voluto diffondere la miscredenza, come i missionari propagano la fede, convinti che uccidendo gli dei e rovesciando gli altari avrebbero liberato l'umanità. Altri erano preoccupati per il declino inevitabile del cristianesimo, e pensavano di costruire dogmi accettabili alla ragione, capaci di ristabilire un'unità spirituale. Il bolscevismo partecipa di entrambe queste intenzioni: è animato dall'ardore bellicoso dei senza Dio; ha elaborato tutta un'ortodossia pseudoscientifica. In Russia sono gli intellettuali che concedono l'investitura suprema.

Il comunismo è la prima religione di intellettuali che si è validamente affermata. Ma non è la prima che abbia tentato di farlo. Forse Auguste Comte enunciò con chiarezza maggiore di chiunque altro idee originali per la formazione di una religione da sostituire al Cristianesimo. Teologia e metafisica da un lato, scienza positiva dall'altro sono fra loro incompatibili. Le religioni del passato, stanno perdendo la loro vitalità, perché la scienza, non consente più di credere in ciò che la Chiesa insegna. La fede andrà gradatamente scomparendo, o decadrà a superstizione, ad uso del volgo. La morte di Dio lascia un vuoto nell'anima umana; continuano a sussistere i bisogni del cuore, e un nuovo cristianesimo dovrà soddisfarli. Soltanto gli intellettuali sono capaci d'inventare, e fors'anche di predicare, un surrogato dagli antichi dogmi che riesca accettabile a dotti e a scienziati. Continuano a

sussistere inoltre le funzioni sociali esercitate un tempo dalla Chiesa. Su quale fondamento dovrà poggiare la morale comune? Come sarà salvaguardata o restaurata tra i membri della collettività l'unità della fede, senza la quale la civiltà stessa è in pericolo?

È nota la risposta che Auguste Comte credette di dare, nel suo sistema, a questa sfida di carattere storico. Le leggi scientifiche dimostrano l'esistenza d'un ordine cosmico, d'un ordine permanente delle collettività umane, insomma d'un ordine del divenire. Il dogma è scientifico, e offre tuttavia verità definitive allo spirito e un oggetto d'amore al cuore. La società dell'avvenire, secondo Comte, sarà totale, non totalitaria. Renderà equilibrate tra loro tutte le varie ricchezze dell'umana natura, controbilancerà la potenza con la libertà d'opinione, la forza con la carità, renderà attuale il passato, aprirà la strada del progresso senza sconvolgimenti, realizzerà l'Umanità. Il positivismo non è mai stato più di una setta, eccetto che in Brasile. Non è diventato la dottrina d'un movimento o d'un partito, come non è avvenuto neppure per il Nuovo Cristianesimo di Saint-Simon e dei sansimoniani.

Inventato da un matematico, è sempre restato fede di pochi. La ricerca d'una religione ad uso laico è anteriore alla crisi rivoluzionaria. Il capitolo del Control Social sulla religione civile esprime le due idee che Rousseau aveva attinto nei libri dei suoi predecessori, e che hanno ossessionato le menti dei teorici. La separazione del potere temporale dal potere spirituale è motivo di debolezza: "gli umili cristiani primitivi hanno mutato linguaggio, e immediatamente si è visto quel preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo di questo mondo.

Tuttavia, come sempre vi sono stati un principe e le leggi civili, da questi due distinti poteri è nato un perpetuo conflitto di giurisdizione, che ha reso ogni buona politica inattuabile entro Stati cristiani; e non si è mai riusciti a sapere se si doveva obbedire al padrone ovvero al prete".

Continua Rousseau: "Hobbes è il solo che abbia proposto d'unificare le due teste dell'Aquila e di ricondurre tutto all'unità politica, senza la quale nessuno Stato e nessun Governo sarà mai ben saldo". E si rammenti la frase famosa, che Hitler avrebbe approvato: "Una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini". La preoccupazione politica - quale religione favorisce la prosperità e la

potenza dello Stato? - avrebbe potuto incitare Rousseau a proclamare, col Machiavelli, la superiorità delle religioni nazionali. La sua propria religione – un cristianesimo ridotto ad una specie di teismo non glielo consente. Egli non nega i vantaggi della religione nazionale, la quale "contempera il culto divino e l'amore delle leggi" e, "rendendo la patria oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna, loro che servire lo Stato significa servirne il Dio tutelare". Ma, fondata sull'errore, inganna gli uomini, "rende il popolo sanguinario e intollerante" li pone in uno stato naturale di guerra contro tutti gli altri. Rousseau si contenta alla fine d'una professione di fede puramente civile, la quale induca ogni cittadino ad amare i propri doveri.

L'esistenza di Dio, l'altra vita e la punizione dei colpevoli; ecco i dogmi di questa religione, che legherà il cittadino allo Stato senza fargli scorgere in ciascun altro Stato un nemico. Tra la religione nazionale o pagana, che un illuminista non poteva considerare suscettibile di restaurazione, e la religione universale di salvezza, che ispira indifferenza ai valori temporali, la religione civile avrebbe dovuto ovviare al fanatismo, senza compromettere la devozione dell'individuo verso il Sovrano, e senza introdurre nel corpo sociale un principio di divisione. I culti rivoluzionari partecipano dell'equivoco della religione civile. Hanno per base il patriottismo, "l'amore della Società ideale, fondata sopra la giustizia, assai più che l'amore del territorio nazionale"¹⁰.

Ma nel contempo, i legislatori non accettano la separazione di Chiesa e Stato. Lo Stato si separava dall'antica Chiesa, ma tentava di conservare un carattere religioso, d'imporsi "alle folle come una Chiesa, con le proprie feste e i propri riti obbligatori". Essere supremo e Ragione erano oggetto d'una fede che, purgata d'ogni superstizione, avrebbe dovuto servire di fondamento alla patria, destinata dalla sua virtù a un destino glorioso e infinito. I culti rivoluzionari rimasero episodi isolati, benché avessero avuto un significato simbolico e storico che non era sfuggito al Comte. Né la nostalgia d'una religione nazionale, né la consapevolezza che la Rivoluzione recava con sé una fede civica e universale vennero meno con la restaurazione monarchica e cattolica.

Lo scintoismo rappresenta l'equivalente d'una religione nazionale; oltre certi riti che traggono origine dal più lontano passato, esso

prescrive il culto dell'imperatore, discendente del Sole e identificato con il Giappone eterno. L'aristocrazia, che importò dall'Occidente i segreti della potenza militare, decise simultaneamente di render di nuovo vive queste credenze e pratiche ancestrali, affinché l'avvento della civiltà tecnica di marca occidentale non snaturasse l'autentica cultura giapponese. Subito dopo la prima guerra mondiale, Ludendorff propose lo scintoismo come modello al popolo tedesco, bisognoso di una nuova unità spirituale; riscopriva così per proprio conto le considerazioni dei teorici della politica, dal Machiavelli al Rousseau, a proposito degli inconvenienti del dualismo Stato-Chiesa e circa l'ardore che la convinzione di combattere e di morire per Dio e per la patria suscita nelle masse. Il "cristianesimo tedesco" fu un tentativo cosciente di "nazionalizzare" una religione della salvezza. Nell'elogio funebre di Hindenburg, Hitler pronunciò la parola generica *Walhalla*.

La Gioventù hitleriana celebrò una specie di culto del fuoco. Si sarebbe tentati di dar la colpa di episodi simili ad una sorta di romanticismo da *boyscouts*, oltre che al riaffiorare di riti pagani. Se avesse vinto la guerra mondiale, Hitler avrebbe probabilmente scatenato l'offensiva contro il cristianesimo, avrebbe invocato, più che il "cristianesimo tedesco" e la "fede tedesca", il materialismo e il razzismo, tutto il confuso ed eclettico miscuglio d'idee agitate contro la dottrina razionalistica e democratica. Ineguaglianza delle razze, dottrina del capo, unità della nazione, Terzo Reich; tutti questi temi non tanto organizzati in sistema, quanto orchestrati dalla propaganda, avrebbero ispirato i principi direttivi dello Stato e la formazione mentale della classe dirigente, avrebbero stabilito la scala dei valori, suscitato passioni ardenti, promosso la comunione dei fedeli, sarebbero stati consacrati con cerimonie. Li avrebbe vissuti come valori autenticamente religiosi una civiltà segnata dall'impronta cristiana?

Questa domanda si può porre anche a proposito del comunismo, il quale sembra finalmente imporre la religione di ricambio, sognata dai militanti della Rivoluzione, dai positivisti e dai sansimoniani. Si può adattare al comunismo questa frase del Michelet: "La Rivoluzione non adottò nessuna Chiesa. Perché? perché era essa stessa una Chiesa". Come la religione civile, il comunismo santifica i doveri dell'individuo nei confronti del partito, dello Stato socialista, dell'avvenire umano. Religione di Stato dal momento in cui il partito conquista il potere,

allorché è all'opposizione rimane, nell'insegnamento esoterico religione universale. Come il positivismo del secolo scorso, il comunismo ha la pretesa di raccogliere le creazioni del passato e di trasmetterle alla società che realizzerà la vocazione umana.

Infrange l'individualismo illuministico, ma annunzia la felicità per tutti. Nega la pietà verso i deboli e la fede nelle folle disorganizzate, ma giustifica l'edificazione socialista con i sentimenti umanitari, e l'autorità incondizionale dei dirigenti con la necessità di istruire le masse. Condiziona la scienza secondo i propri schemi, ma in nome della scienza. Capovolge il significato del razionalismo occidentale, ma non cessa di richiamarsi ad esso. In che cosa consiste il suo successo? Il profetismo marxista trasfigura in storia sacra uno schema d'evoluzione, al termine del quale dovrebbe realizzarsi la società senza classi. Da troppa importanza a determinate istituzioni (regime di proprietà, strutture economiche), considera fase decisiva della storia la pianificazione disposta e realizzata da uno Stato onnipotente.

L'intelligenza è facilmente sedotta da errori simili; ad essi predispone il conformismo di sinistra. Animata dal desiderio d'accrescere la ricchezza nazionale, la sinistra è senz'altro disposta ad impostare il corso accelerato sovietico per la prosperità. Il dogma consiste essenzialmente in un'interpretazione della storia: lo stalinismo si diffonde in un mondo sconvolto dalle catastrofi. Come l'astrologia non è stata spazzata via all'improvviso dall'astronomia scientifica, la storia positiva non scaccia le mitologie storiche. Prima della fisica meccanicistica, agli sguardi ammirati degli osservatori il cosmo appariva un tutto armonico. Un tempo ciascuna società si considerava esemplare. Inconscia dell'immensità del tempo, non si riserbava modestamente un proprio posto entro un divenire misterioso.

Le mitologie storiche non sono tanto espressione di fedi anacronistiche, quanto piuttosto di una rivolta contro le lezioni dell'esperienza. Oggi il progresso tecnico costituisce effettivamente il fattore più importante. Sradica le vecchie strutture della civiltà, e i nostri contemporanei non scorgono obiettivo più alto della potenza e della prosperità dovuto alle macchine. Si usa giustapporre il primato del lavoro, dovuto all'interesse, al primato causale delle forze di produzione e si è pronti a scorgere, in questa confusa sintesi, una conquista della scienza. L'ideologia marxista, rivela un certo ordine del divenire, al di

sotto della cieca lotta degli interessi. Ciascun individuo obbedisce soltanto a se stesso, e tutti gli uomini insieme producono ciò che l'intelligenza superiore avrebbe dovuto volere. I capitalisti, bramosi di profitto, rendono più rapida la fine del regime al quale debbono i loro averi.

Dalla lotta delle classi nasce la società senza classi. Il mercato perfetto, come l'hegeliana astuzia della Ragione, utilizza l'egoismo degli individui per realizzare il maggior bene comune. Ma v'è una differenza essenziale: il liberale considera permanente l'umana imperfezione, si rassegna a un regime nel quale il bene scaturirà da innumerevoli azioni, e non sarà mai oggetto d'una scelta cosciente.

Al limite, approva il pessimismo che ravvisa nella politica l'arte di creare le condizioni proprie, affinché i vizi degli uomini contribuiscano al bene dello Stato. Il marxista ammette, per il passato, l'etereogeneità delle intenzioni e degli eventi; si fa forte, quando il gioco delle forze profonde è svelato, di sfuggire alla tirannia dell'ambiente. Grazie alla conoscenza delle leggi della storia, l'uomo raggiungerà gli scopi che si propone. La previsione del futuro permette di destreggiarsi tra nemici e partigiani. A questo punto l'ideologia diventa dogma. Il redentore collettivo non subisce più la storia, ma la crea, edifica il socialismo e foggia l'avvenire. Questa trasfigurazione del partito in Messia resta un'aberrazione di setta finché il partito milita e vegeta, impotente, irriducibile, all'opposizione. Soltanto la conquista del potere autentica le sue pretese. Il partito incarna con tanta maggior verisimiglianza il proletariato, quanto più strettamente si identifica con uno Stato. In ultima analisi la causa del successo ottenuto dallo stalinismoleninismo, tra tutti gli altri tentativi di religione di ricambio, è semplicissima: è la vittoria della Rivoluzione che ha favorito la diffusione del comunismo, non è la seduzione della religione secolare che ha preparato "i dieci giorni che sconvolsero il mondo". I profeti disarmati periscono.

L'avvenire della religione secolare dipende soprattutto dalle rivalità di potenza.

Clericalismo secolare

Gli intellettuali francesi hanno per primi intrapreso la ricerca d'una religione di ricambio: oggi i loro colleghi dell'Europa proletaria; giustificano la legittimità dell'assolutismo sovietico, come un tempo i legisti giustificavano quella dell'assolutismo regio, e interpretano con tono e stile da teologi i sacri scritti e le dichiarazioni dei congressi e del segretario generale. L'intelligenza di sinistra cominciò a lottare per la libertà e finì per piegarsi alla disciplina del partito e dello Stato.

L'ideologia è veramente diventata l'equivalente d'una religione? Una volta di più, si esita tra il sì e il no. Il Capo dello Stato si confonde con il Capo della Chiesa tanto nella tradizione bizantina che nel regime sovietico. L'ideologia, come un tempo la fede trascendente, pone i fondamenti del vero; giustifica l'autorità, è promette, non all'individuo ma agli enti collettivi, una giusta retribuzione nell'al di là storico, ossia nell'avvenire. Ma il comunismo non considera se stesso alla stregua d'una religione, poiché considera ogni religione un relitto storico; combatte la Chiesa in nome dell'ateismo, e limita così la sua attività in nome del socialismo, come limita l'attività delle altre istituzioni. Il totalitarismo amplifica smisuratamente il significato d'una dottrina parziale, affinché essa paia racchiudere e contenere in sé tutte le potenze dell'uomo. A quanto pare, l'ambivalenza delle relazioni tra cristiani e comunisti permette ai governi delle democrazie popolari di provocare eresie e tentativi, analoghi a quelli del "cristianesimo tedesco", per comporre gli elementi della fede cristiana con i frammenti dell'ideologia ufficiale. Non pare che tale sia l'esigenza dominante oltre il sipario di ferro¹¹.

Le autorità comuniste tentano anzitutto d'infrangere i legami che sussistono tra la Chiesa nazionale e Roma: non tollerano nessuna forma d'internazionalismo. Esigono poi dai dignitari ecclesiastici l'adesione verbale all'ortodossia di Stato. E non altrimenti l'impongono ai musicisti, ai giocatori di scacchi o ai romanzieri. Si sforzano d'imprimere un carattere politico all'attività o per lo meno al linguaggio dei pape e dei vescovi, non favoriscono l'interpretazione propriamente religiosa delle ideologie storiche. Può avvenire più facilmente in Occidente che nell'Europa Orientale, che alcuni credenti mal

distinguano tra il dramma della eroce e il dramma del proletariato, tra la società senza classi e il regno millenario.

Il comunismo è dunque, più che una religione, giacché il Cristianesimo continua a fornire agli Occidentali una religione modello, il tentativo politico di trovarne il surrogato in un'ideologia innalzata a ortodossia di Stato. Ortodossia che nutre ancora pretese già abbandonate dalla Chiesa cattolica. I teologi confessano senz'ambagi che la Rivelazione non contiene scienza astronomica o fisica, ovvero che contiene una scienza rudimentale, esposta in termini accessibili al popolo di duemila anni or sono. Il fisico non ha nulla da imparare dalla Bibbia sulle particelle nucleari; né trova da imparare qualcosa di più nei sacri testi del materialismo dialettico. La fede cristiana può esser definita totale, nel senso ch'essa riempie di sé l'intera esistenza; è stata totalitaria allorché ha disconosciuto l'autonomia delle attività profane.

La fede comunista diventa totalitaria dal momento in cui vuol esser totale, poiché essa crea l'illusione della totalità soltanto imponendo delle verità ufficiali, sottomettendo al controllo del potere attività che esigono una totale autonomia. Si intende agevolmente che ci siano poeti animati dalla fede comunista, come altri dalla fede cristiana; che fisici o ingegneri desiderino ardentemente di servire il proletariato.

E necessario inoltre che convinzione e devozione siano autentiche e non imposte dall'esterno da burocrati preposti alla cultura. E necessario, ancora, che questi ultimi lascino libero l'artista di trovare spontaneamente la propria forma, il ricercatore, la verità. Il realismo socialista e il materialismo dialettico non saldano una collettività in una fede o in un sapere unanimamente vissuti. La pseudounità viene ottenuta subordinando il senso specifico di ciascuna sfera spirituale alla funzione sociale che le viene assegnata, erigendo a fondamento d'una dottrina pseudoscientifica e pseudofilosofica ad un tempo proposizioni equivocate o false. Noi occidentali non dobbiamo cercare l'equivalente del materialismo dialettico, come se una filosofia potesse e dovesse fissare alle scienze naturali principi, concetti e linee fondamentali di ricerca. Noi dobbiamo gelosamente salvaguardare l'indipendenza delle repubbliche di scienziati e di letterati compromessa, oltre il sipario di ferro, dalla preoccupazione ossessiva del servizio politico e del fine rivoluzionario. Avremmo tanto maggior torto d'invocare un equivalente positivo dell'unità della cultura sovietica, in quanto la critica basta a

fugarne il fantasma, e in quanto questa, sintesi artificiale si dissolverà da sé.

Già da ora matematici, fisici, biologi, sanno che il marxismoleninismo fornisce forse un linguaggio -all'inizio e alla fine del libro - atto ad accordare i risultati con le teorie ufficiali, ma non uno strumento di ricerca. Gli storici, anche se ammettono grosso modo la validità delle categorie marxiste, si sentono prigionieri d'una ortodossia assoluta e mutevole che esalta volta a volta la resistenza dei popoli allogeni, l'imperialismo russo o la missione civilizzatrice di esso. Il dogma cattolico conteneva, è vero, oltre che postulati indimostrabili relativi a oggetti che sfuggono all'umana ragione, il sunto sommario o la sistemazione eclettica d'un sapere imperfetto. Ma, liberandosi degli elementi profani che recava con sé, il dogma religioso si depurava senza negarsi, s'approfondiva, conformemente alla propria essenza.

L'ortodossia comunista, al contrario, non potrebbe depurarsi o esprimersi in modo del tutto razionale senza scomporsi nei suoi molteplici elementi, senza dissolversi in un cumulo di opinioni più o meno equivocate circa la società odierna e quella futura. L'ideologia cade all'assurdo e si muta perciò in dogma. Basta che si riconosca che in ogni società è sempre una minoranza che esercita le funzioni direttive: l'identificazione della dittatura del partito con quella del proletariato crolla d'un sol tratto, e non resta che fare il confronto, in base ai risultati della esperienza, tra i vantaggi e i rischi rispettivi del partito unico e del parlamento eletto liberamente. Per sfuggire alla mistificazione, basterebbe che si rinunciassero all'universalità non del profetismo marxista, ma della sua versione leninista. La società socialista resterebbe la meta prossima dell'evoluzione storica, ma molte sarebbero le strade per giungervi. I partiti socialdemocratici non sarebbero più traditori ma fratelli, eserciterebbero in Occidente la funzione redentrice, dato che quivi i rigori della tecnica bolscevica sono superflui. I comunisti insomma potrebbero sinceramente accettare l'interpretazione offerta loro con una buona volontà mista a inquietudine dai marxisti che non hanno rinunciato alla ragione, ammirano i piani quinquennali ed hanno orrore dei campi di concentramento. I comunisti potrebbero pensare ciò che adesso sussurrano appena e dietro autorizzazione, quando l'interesse dell'Unione Sovietica l'esige.

Questa conversione sembra facile, ma è tuttavia sufficiente a porre in questione l'essenziale: se la delega del partito del proletariato al partito comunista non è universale e indiscutibile, la rivoluzione del 1917 perde il significato attribuitole dalla Storia Sacra, e viene considerata soltanto come un colpo di mano ben riuscito. Allora come prevedere quali sono i paesi destinati a subire i dolorosi benefici deindustrializzazione accelerata. Se i sostenitori della Seconda Internazionale non sono scomunicati, come continuare a tener fermo il principio che la transizione dall'uno all'altro regime esiga una rottura violenta?

Senza l'idea di una rivoluzione che segni la preistoria, la realtà sovietica non sarebbe più quello che è, ossia un metodo brutale di rammodernamento sotto il comando d'un partito unico, designato a compiere questa funzione non dal destino ma dalle imprevedibili peripezie delle lotte umane. Se il partito comunista russo conserva la pretesa d'incarnare il proletariato mondiale, s'avvolge negli arcani della scolastica mistificatoria. Se rinuncia a questa pretesa, abdica. Ben presto, se adottasse i consigli della saggezza laburista verrebbe a soffrire della sua stessa fiacchezza. Borghese e grigio come il laburismo, il marxismo, ormai sgombro d'illusioni e guarito dal terrore, batterebbe risolutamente la strada che lo condurrebbe ad una nuova forma novecentesca di socialismo umanitario. Del resto questa conversione è inevitabile. Non ha già avuto forse inizio sotto i nostri occhi?

Si ha già l'impressione che il partito riduca la propria sfera di azione. Ha già restituito qualche libertà alla scienza, ha tollerato opere letterarie - romanzi e commedie - che volgevano in ridicolo certi aspetti del regime. Le forme estreme e quasi mostruose assunte dall'asservimento dell'intelligenza creatrice durante gli ultimi anni della vita di Stalin si sono oggi attenuate, la scolastica interpretativa continua a restare obbligatoria ma non comporta il vecchio delirio logico permanente. Il regime s'imborghesisce; la pratica, se non la teoria, tende a rinunciare all'universalità del marxismoleninismo. Presto o tardi, era inevitabile che il fanatismo ideologico si quietasse, che si tornasse alla prosa quotidiana. La Rivoluzione può essere permanente; lo spirito rivoluzionario dilegua. La terza, se non la seconda generazione di dirigenti, porge ascolto alla lezione di Cina e rinuncia alle conquiste

impossibili. Come si potrebbe combinare, alla lunga, la stabilità di un dispotismo burocratico con il proselitismo della setta conquistatrice?

L'ideale rivoluzionario volto all'avvenire si nutre d'illusioni: con difficoltà si ignorano le opere già compiute dal regime sovietico. Un regime staliniano ha superato la contraddizione tra la giustificazione del potere attuale e l'attesa di un futuro perfetto, ricorrendo simultaneamente al terrore e all'ideologia ed esaltando il presente non in se stesso ma in quanto tappa lungo la strada che mena alla società senza classi.

Tuttavia i risultati dell'industrializzazione, il rafforzamento dell'antica classe dirigente, lo svanire del lato prometeico che fu all'origine dell'Impresa sovrumana, tutto concorre a corrodere una fede che, dal momento in cui il fanatismo cessa di animarla, si dissolve in opinioni. Avrebbe torto chi volesse concludere da questo che l'incubo sta per dissiparsi, il carattere della mentalità marxistaleninista va svigorendosi e l'unità della civiltà borghese e sovietica è sul punto di prodursi spontaneamente. Molteplici atteggiamenti si presentano tra la fede e l'incredulità, l'adesione alla scolastica staliniana e il netto rifiuto della mentalità del partito.

Il dubbio circa l'efficacia d'una interpretazione parziale non compromette la solidità dell'insieme. I concetti fondamentali della dottrina restano fermi, temi d'ogni ragionamento continuano ad essere i rapporti di produzione, le classi sociali, il feudalesimo, il capitalismo e l'imperialismo. Probabilmente il modo di pensare e di agire sopravvive più a lungo alla fede che non l'apparato concettuale. Intransigenza ritorta contro i compagni di ieri, tendenza a perseguire fino in fondo la logica o la pretesa logica della lotta, a raffigurare il mondo diviso in nero e bianco, ripugnanza a constatare la frammentarietà dei problemi, la non-unità del pianeta e delle ideologie: ecco le caratteristiche dell'ex-comunismo, scomunicato da una setta militante.

Forse l'intellettuale incontra maggiore difficoltà che non l'uomo comune a liberarsi di quest'ideologia che, come lo stato da essa ispirato, è opera sua. Lo Stato sovietico regna in nome d'una dottrina elaborata da un intellettuale che trascorre la propria vita nelle biblioteche e commentata da una miriade di professori da un secolo a questa parte. In regime comunista gli intellettuali, sofisti piuttosto che filosofi, sono re. I giudici istruttori che rivelano le deviazioni, gli scrittori costretti ad

osservare le regole del realismo socialista, gli ingegneri e i managers obbligati a curare l'esecuzione dei piani, e ad afferrare gli ordini equivoci del governo, debbono essere tutti educati alla dialettica. Anche il segretario generale del partito, che dispone della vita e della morte di milioni di persone e un intellettuale: al termine d'una trionfale esistenza offre ai fedeli una teoria del capitalismo e del socialismo, come se un libro segnasse il traguardo più alto.

Gli imperatori furono spesso poeti e filosofi: per la prima volta l'imperatore regna in quanto dialettico e interprete della dottrina e della storia. Capitalisti, banchieri, privilegiati, tutti coloro che in una democrazia parlamentare precludono agli intellettuali l'ascensione alla sommità sono scomparsi in Russia. Nel secolo XVIII gli intellettuali denunciavano il concentrimento di ricchezze enormi nelle istituzioni ecclesiastiche, accettavano senza scrupoli la protezione dei ricchi mercanti o di amministratori privati. Protestavano contro le ineguaglianze dei diritti personali e caldeggiavano la causa della borghesia in ascesa. Prima della grande rivoluzione l'intellettuale di sinistra non era contrario al commercio, alla concorrenza, o alla ricchezza onestamente guadagnata, ma ai beni ereditati o accaparrati e alle discriminazioni di nascita. Si è atteggiato ad ogni epoca da avversario dei potenti, ostile ora alla chiesa, ora alla nobiltà, ora alla borghesia. Accorda oggi un'indulgenza improvvisa ai burocrati-dialettici, come se in essi si riconoscesse.

Lo Stato comunista ha bisogno di managers per dirigere le officine, di scrittori, di professori, di psicologi per propagare la verità. Ingegneri alle prese con la materia e ingegneri cui sono affidate le anime godono di prerogative sostanziali: livello di vita alto, prestigio, partecipazione ad un lavoro collettivo entusiasmante. Costoro non sono così ingenui da lasciarsi prendere dalla propaganda ad uso del volgo, sono troppo tenacemente attaccati ai loro privilegi per non giustificare il regime e insieme la loro docilità ad esso. Così alternano fede e scetticismo, adesione verbale e riserve mentali, incapaci di accettare integralmente un dogmatismo irragionevole e di scrollarsi di dosso la maledizione d'una ortodossia inafferrabile. Non possono, in ultima istanza, addurre l'esempio delle religioni trascendenti? Il cristianesimo annunciava la buona novella, tanto agli schiavi che ai re; insegnava l'uguaglianza delle anime al di là delle gerarchie sociali.

La Chiesa ha tuttavia legittimato i poteri di fatto e rassicurata la buona coscienza dei potenti. Ha voluto regnare un tempo su questa terra. Come potrebbero gli intellettuali progressisti rifiutare l'appoggio del loro talento ad uno Stato che proclama la buona dottrina, all'edificazione di una società conforme alle speranze del razionalismo rivoluzionario e generosa verso gli scienziati e i letterati posto che costoro obbediscano? Marx definiva la religione "oppio del popolo". La Chiesa, di proposito o involontariamente, consolida l'ingiustizia costituita. Aiuta gli uomini a sopportare e a dimenticare i loro mali, invece di porre rimedio ad essi. Ossessionato dalla preoccupazione dell'al di là, il credente è indifferente all'organizzazione della Città. L'ideologia marxista cade sotto i colpi della medesima critica, dal momento in cui uno stato l'ha innalzata a ortodossia: anch'essa insegna l'obbedienza alle masse e conferma l'autorità dei governanti. Ve di più, il cristianesimo non ha mai concesso carta bianca ai governanti. Persino le Chiese di rito orientale si riserbavano il diritto di biasimare il sovrano. Lo Zar, capo della Chiesa, non si pronunziava circa il dogma.

Il segretario generale del partito riserva la libertà di riscrivere in base al presente mutevole la storia, del partito comunista, che costituisce l'anima del dogma staliniano. Il concetto di società senza classi si svuota man mano che il regime affermatosi con la Rivoluzione si consolida in un dispotismo burocratico privo d'originalità. La giustificazione mediante l'al di là storico scade, nel corso del processo, a farsa verbale: "l'altro mondo" è, anziché il futuro, la realtà presente trasfigurata dalle parole mediante le quali la si designa. Si dirà che nel nostro tempo la religione comunista ha un significato del tutto diverso dalla religione cristiana.

L'oppio cristiano rende il popolo passivo, l'oppio comunista l'incita alla rivolta. Indubbiamente l'ideologia marxista-leninista ha contribuito alla formazione, se non al reclutamento, dei rivoluzionari. Lenin e i suoi compagni hanno obbedito ad un istinto politico, al gusto dell'azione e alla volontà di potenza, non ad una dottrina. Tuttavia il profetismo marxista ha orientato la loro esistenza e destato un'infinita speranza. Che valore avevano milioni di cadaveri rispetto alla società senza classe? Anche irrigidita e sterilizzata dal dogmatismo, la ideologia marxista continua ad esercitare una funzione rivoluzionaria nei paesi d'Asia e d'Africa. Favorisce l'inquadrimento delle masse, cementa

l'unità degli intellettuali minacciata dalla dispersione delle sette. L'efficacia di essa, in quanto strumento d'azione, rimane intatta. Altrove, per esempio in Francia, le cose vanno diversamente. Il culto della Rivoluzione, i patetici interrogativi riguardo alla Storia, tracciano da noi un itinerario di fuga. La nostalgia dell'Apocalisse non ispira un desiderio incontenibile di riforme, ma invitano ad accettare il reale e a rifiutare l'adesione al partito, punto d'onore del preteso nonconformismo.

Non si nega che anche in Francia milioni d'uomini credano ad un avvenimento terribile come la catastrofe e entusiasmante come una festa che potrebbe trasformare il loro destino. L'argomento che commuove tanto i cristiani progressisti - come strappare ai miseri la speranza che dà un senso alla loro vita? rimaneva senza forza su un animo come quello di Simone Weil, che non concepiva che la fede potesse recare con sé il sacrificio della verità. Lotta contro gli errori, rispetto degli erranti.

La religione staliniana mobilita le masse mirando alla conquista del potere e all'industrializzazione forzata, santifica la disciplina dei combattenti e dei costruttori, rinvia alla Rivoluzione, e poi ad un avvenire che va allontanandosi man mano che ci si avvicina ad esso, il momento in cui il popolo coglierà il frutto della lunga sofferenza. Il regime comunista che ha posto termine in Cina ad un secolo di lotte, è certamente più attivo e forse più sollecito del destino degli uomini che non i regimi precedenti. È vano rammaricare che non si siano potute realizzare con minori spese le stesse riforme, senza irreggimentare un intero popolo e senza gli stermini collettivi. Perciò anche in questo caso non si può non dichiararsi ostili alla religione secolare. Chi non crede in Dio non si sente ostile nei confronti delle religioni che proclamano verità eterne: l'uomo non esaurisce il suo destino nel puro e semplice ambito sociale: la gerarchia della potenza e della ricchezza non è conforme alla gerarchia dei valori; il fallimento della Città è talvolta la via che conduce a più alti orizzonti; una misteriosa fraternità, nonostante la lotta di tutti contro tutti, lega tra loro gli uomini.

Chi non crede al profetismo marxista deve denunciare la religione secolare anche se essa provoca qua o là dei mutamenti accettabili. Essendo una superstizione, incoraggia volta a volta la violenza e la passività, la devozione e l'eroismo, ma soprattutto lo scetticismo, unito

con il fanatismo, la guerra contro gli infedeli, proprio mentre la fede si sta progressivamente svuotando della propria essenza. Preclude l'amicizia tra gli uomini al di qua e al di là della politica, fino al giorno in cui, squalificata dall'imborghesimento dei quadri e dalla relativa soddisfazione delle masse, scadrà a ideologia tradizionale e non susciterà più né speranze né orrore. Avrebbe torto chi volesse obiettare che nel nostro tempo la religione necessariamente si secolarizza dal momento che, secondo la filosofia dominante, il destino dell'umanità si realizza nell'organizzazione razionale del pianeta. L'ateismo, fosse anche sicuro di sé, non implica né giustifica il dogmatismo ideologico.

La separazione di Chiesa e Stato, origine della singolare grandezza dell'Occidente, non esige nella duplice natura dell'uomo una fede unanime. Non esige neppure che la maggioranza dei cittadini continui a credere alla Rivelazione. Nel secolo dello scetticismo essa sopravvive, posto che lo Stato stesso non pretenda di rappresentare l'incarnazione dell'Idea né d'essere l'interprete della Verità. Forse alla base dell'azione v'è sempre una qualche forma di profetismo; il quale, col rifiuto e con l'attesa, pone in stato d'accusa il mondo e afferma la dignità dello spirito.

Quando i governanti, fieri del successo di una rivoluzione, impugnano una forma, di profetismo per fondare il loro potere e confondere i loro nemici, nasce la religione secolare, condannata fin dall'origine a sterilizzarsi in ortodossia o a dissolversi nello scetticismo. Gli occidentali sono ancora troppo cristiani per divinizzare la Città terrena. Come potrebbero i dottori della legge sovietica mantener desto il fervore rivoluzionario? Se la realtà soddisfa i vivi, il tempo dell'indignazione e dei sogni è passato. Se li delude, come sarà possibile ravvisare in essa la via verso il regno millenario? La religione secolare resisterà più o meno a lungo alla contraddizione che la corrode. Non rappresenta null'altro, in Occidente, che una tappa fatale verso la fine della Speranza.

Destino degli intellettuali

Tentiamo ora di tracciare, come sulle due facce di un dittico, le due immagini contrastanti degli intellettuali, nel regime sovietico e in

Francia. In Francia, uomini di cultura e tecnici sembrano in gran parte alienati: gli ingegneri non considerano legittima né benefica l'autorità dei managers e dei finanzieri, i letterati protestano contro gli intrighi dei politici e le brutalità della polizia, provano un sentimento di responsabilità al cospetto dell'infelicità umana, - contadini indiani che non hanno di che sfamarsi, negri sudafricani indegnamente trattati, oppressi d'ogni razza e d'ogni classe, ex comunisti perseguitati da MacCarthy, preti operai colpiti dalla sentenza del Vaticano. Nelle democrazie popolari, letterati ed esperti firmano mozioni contro quegli stessi uomini e quegli stessi eventi che destano la collera dei loro colleghi occidentali: il riarmo della Germania (occidentale), la condanna dei Rosenberg, la cospirazione del Vaticano e di Washington contro la pace, e via dicendo. Hanno conservato il diritto di protestare, ma soltanto contro l'universo capitalistico, la cui conoscenza, obbiettiva è loro preclusa.

Accettano la realtà che li circonda, negano la realtà diversa e lontana; mentre, nell'Europa libera, l'intelligenza paracomunista si comporta in modo esattamente opposto. Si potrebbe facilmente delineare una terza figura; quella dell'excomunista o dell'anticomunista in Occidente, il quale afferma i medesimi valori che affermano i comunisti, ma giudica le democrazie borghesi meno infedeli al suo ideale che non le democrazie popolari. Ora firma tutte le mozioni, a favore dei Rosenberg e contro i campi sovietici, contro il riarmo tedesco e per la liberazione dei socialdemocratici ungheresi, rumeni o bulgari, contro la polizia marocchina e contro la repressione della sommossa del 17 giugno 1953 a Berlino est; ora preferisce firmare un dato tipo di mozioni, per esempio contro i campi di concentramento sovietici, perché obbedisce alla logica della lotta e scorge le differenze quantitative e qualitative tra la repressione staliniana e quella borghese.

Dubito molto che alcuna di queste tre categorie di intellettuali - comunisti moscoviti, comunisti e progressisti europei, anticomunisti di Washington, Londra e Parigi - sia soddisfatta della propria condizione. Ho i miei dubbi che l'intelligenza sovietica sia così strettamente unita al regime come appare di lontano, e l'intelligenza francese sia così in rivolta come fa credere e crede. Gli intellettuali delle due nazioni-imperi, Unione Sovietica e Stati Uniti, sono gli uni e gli altri legati ad un regime che s'identifica con lo Stato, seppure in differente maniera.

Essi non dispongono di una contro-ideologia né di un anti-Stato. Questa semiunanimità non risulta dagli stessi metodi né si esprime nelle medesime forme, l'american way of life è la negazione di ciò che l'intellettuale europeo intende per ideologia. L'americanismo non si assume in un sistema concettuale, non ha alcuna nozione del redentore collettivo, né del fine della storia, né di una causa determinante del divenire, né della negazione dogmatica della religione; combina insieme il rispetto della costituzione, l'incitamento dell'iniziativa individuale, un umanitarismo ispirato a credenze tanto tenaci quanto vaghe, alquanto indifferenti alle rivalità tra le varie Chiese (soltanto il "totalitarismo" cattolico da qualche preoccupazione), il culto della scienza e dell'attività.

Non reca con sé un'ortodossia particolareggiata né una versione ufficiale degli eventi politici. La scuola lo insegna, la società lo rende obbligatorio. Conformismo se si vuole, ma conformismo che viene di rado sentito come tirannia, poiché non esclude la libera discussione in materia di religione, d'economia o di politica. Indubbiamente il nonconformismo che prova simpatie per il comunismo sente su di sé il peso della condanna collettiva, anche in mancanza di una vera e propria repressione.

L'individuo non sarebbe capace di porre in questione le opinioni e le istituzioni che sono considerate parte integrante dell'idea nazionale, senza diventar sospetto di lesa patriottismo. L'ideologia sovietica è, in apparenza, l'esatto rovescio della non-ideologia americana. Si dice legata ad una metafisica materialistica, implica un apparente accordo tra le attività quotidiane e il destino supremo dell'umanità. Traduce in forma teorica tutti gli aspetti della pratica mentre gli americani tendono a giustificare prammaticamente le decisioni, anche quelle d'ordine spirituale. In Russia, è lo Stato che proclama la verità dottrinale e l'impone alla società; è lo Stato che, essendo al di sopra delle leggi e concedendo libertà d'azione alla polizia, formula la versione mutevolmente ortodossa del dogma; negli Stati Uniti la supremazia del potere giudiziario continua ad esser tenuta in onore e in rispetto in misura, assai ampia. Ma non si può fare a meno di porsi una domanda: l'ideologia marxista, importata dall'Europa occidentale, rappresenta fedelmente la realtà sovietica?

Se si sgombrasse il campo dalla scolastica interpretativa, resterebbero soltanto gli elementi d'una ideologia strettamente nazionale: piani quinquennali, "i quadri decidono su tutto", funzione dell' avanguardia, selezione di un'elite, sfruttamento collettivo della terra., eroe positivo, immagine dell'ordine nuovo. Si può dire che questa ideologia ridotta sarebbe un prodotto della rivoluzione russa piuttosto che delle elucubrazioni del giovane Marx.

Si può parimenti immaginare un'ideologia schiettamente americana, esprimente i caratteri specifici dell'economia e della società statunitense: culto del successo, iniziativa individuale e adattamento al gruppo, ispirazione morale e attività umanitaria, competizione violenta e senso delle regole, ottimismo riguardo al futuro, rifiuto dell'angoscia esistenziale, riduzione d'ogni situazione a problema tecnicamente solubile, ostilità tradizionale contro il Potere e i trusts, accettazione di fatto dello Stato militare e delle grandi corporazioni, e via dicendo. Negli Stati Uniti e in Russia l'integrazione degli esperti segue fatalmente le condizioni della ricerca. I fisici sono impiegati nei laboratori delle grandi compagnie capitalistiche, dei sovietici trusts di Stato o dell'agenzia per l'energia atomica.

Lavorano in comune, sì. sottomettono all'obbligo del segreto militare e, tanto in Russia che negli Stati Uniti, sono salariati altamente privilegiati, che hanno perduto l'indipendenza del libero professionista. Medici, avvocati, esperti resistono ancora nelle democrazie capitalistiche. La subordinazione degli esperti alle imprese caratterizzerà domani tutti i paesi a civiltà industriale. La collettività pone al di sopra della conservazione della cultura la formazione di un sapere utile.

Le stesse persone che sarebbero state ieri uomini di cultura diventano oggi una specie di esperti. Nell'Unione Sovietica come negli Stati Uniti esiste una tecnica e una scienza apposita per influire sui cervelli. Specialisti del rewriting, della pubblicità della propaganda elettorale, dell'informazione, della psicotecnica, insegnano a parlare, a scrivere, e a organizzare il lavoro in modo tale da rendere i nostri simili soddisfatti, inquieti, passivi, violenti. La psicologia che serve di fondamento al loro mestiere non è necessariamente materialistica al modo della teoria dei riflessi di Pavlov. Ma insegna come quella, a trattare gli uomini come esseri di massa, le cui reazioni possono essere

calcolate, piuttosto che come individui singoli e insostituibili. La pressione della cultura ad opera della tecnica preoccupa parecchi letterati e da loro la sensazione di essere isolati. La specializzazione rigorosa, desta la nostalgia di un ordine diverso, nel quale l'intellettuale non venga assorbito da un'impresa commerciale in quanto salariato, ma da una collettività umana in quanto mente pensante. Negli Stati Uniti, dove non si concepisce regime diverso da quello esistente, questi inconvenienti e questa nostalgia non si esprimono in dissidenza attiva.

Ma le cause di questa alienazione relativa si ritrovano diversamente accentuate in Russia, dove il tecnico è assai più importante che il letterato, in misura ancora maggiore che negli Stati Uniti. Scrittori, artisti e propagandisti non ricusano l'appellativo di ingegneri delle anime; l'arte per l'arte e la ricerca pura, sono scomunicate in quanto tali. E difficile immaginare che i biologi sovietici non desiderino discutere i relativi meriti di Morgan e di Lyssenko; i fisici, corrispondere con i loro colleghi stranieri; i filosofi, sottoporre a critica il materialismo di Lenin; i musicisti, perpretare senza pericolo il delitto di formalismo. Da ciò non deriva che l'intelligenza sovietica sia ostile al regime stesso.

Forse essa giudica naturale la statizzazione dell'economia e l'autorità, del partito, come l'intelligenza americana, considera normale l'iniziativa privata. Se il pittore non fosse più obbligato a seguire il realismo socialista, il romanziere a obbedire a un ottimismo comandato, se il biologo non fosse più costretto a condannare il mendelismo, forse l'intelligenza si considererebbe soddisfatta. I romanzi e le opere teatrali a sfondo critico, che il "disgelo" provocò l'anno dopo la morte di Stalin, manifestano le aspirazioni dei letterati piuttosto che le innumerevoli mozioni dei comitati di scrittori. L'intelligenza americana non invidia la condizione dell'intelligenza sovietica, ma gli intellettuali dei paesi che non accettano il capitalismo americano e che sono affascinati dalla prospettiva dell'avventura proletaria, volgendo lo sguardo verso l'uno e l'altro "mostro", si chiedono quale sia, tra i due, il più odioso, quale dei due sistemi dominerà domani la loro vita. Lo scienziato francese, tecnicamente poco equipaggiato, potrebbe desiderare tanto l'americanismo che il sovietismo.

Ma il regime americano, definito capitalistico come quello francese, non si oppone al presente. Il francese chiede spontaneamente allo Stato

di assumersi compiti indispensabili alla prosperità collettiva, il suo sogno lo conduce a scegliere il paese nel quale realmente i pubblici poteri non badano a spese per quanto riguarda la ricerca scientifica. Il letterato - storico, scrittore, artista - dovrebbe temere il dispotismo dei funzionari preposti alla cultura. Detesta del pari la tirannia, esercitata, dal gusto popolare, quale lo interpretano gli specialisti della stampa, della radio e dell'editoria. La necessità di smerciare la mercanzia intellettuale non appare meno intollerabile dell'obbedienza all'ideologia di Stato. L'uomo di cultura si sente forzato a scegliere tra la prostituzione e la solitudine. Un regime nel quale la tecnica fosse al servizio d'una filosofia non potrebbe forse superare quest'alternativa?

Nei regimi comunisti lo scrittore collabora ad una grande opera, la trasformazione della natura e della stessa umanità; là, lo scrittore contribuisce al successo dei piani quinquennali, produce come il minatore, dirige come l'ingegnere. Non si preoccupa della vendita dei suoi libri, giacché ci pensa lo Stato, non dipende in alcun modo dagli editori, per i quali non esistono problemi commerciali. Non si sente schiavo, in quanto aderisce all'ideologia che unisce il popolo, il partito e i poteri pubblici. Sfugge all'isolamento, alle difficoltà di guadagnarsi la vita con la penna, alle durezza del secondo mestiere, all'onta del rewriting. Gli si chiede come contropartita un solo sacrificio: accettare il regime, il dogma e le sue interpretazioni giornaliere; concessione inevitabile, che reca tuttavia in sé il germe d'una corruzione totale. Lo scrittore occidentale, che si sia prostituito per conquistare il successo o che abbia vegetato nell'ombra, si raffigura da lontano la comunione con le folle che forgiavano l'avvenire e la tranquillità assicurata dalle edizioni di Stato.

L'insicurezza prodotta dagli imprevedibili rigurgiti dell'epurazione viene da lui accettata senza eccessive difficoltà; è il contrario della responsabilità alla quale aspira. Ma come potrebbe tollerare il dovere dell'entusiasmo? Gli eroi del proletariato liberato cantano la gloria, dei loro padroni. Per quanto tempo resiste alle necessità del pubblico servizio la sincerità della loro adesione?

Trent'anni fa Julien Benda inventò la fortunata espressione *trahison des clercs*. L'opinione pubblica non aveva ancora dimenticato le mozioni firmate di qua e di là dal Reno dai più grandi nomi della letteratura e della filosofia. Gli intellettuali avevano ripetuto ai soldati

che essi si battevano "gli uni per la cultura, gli altri per la civiltà; avevano denunciato la barbarie del nemico, senza sottoporre a critica le testimonianze addotte; avevano trasfigurato una contesa di forza, simile a tante altre che L'Europa aveva vissuto durante i secoli passati sotto forma di guerra santa. Avevano conferito agli interessi degli Stati e agli odi dei popoli una forma articolata e sedicente razionale. Avevano rinnegato la loro missione, che consiste nel servire i valori non temporali: la verità, la giustizia, Nondimeno le conclusioni del dibattito restarono confuse. Julien Benda non incontrò difficoltà ad illustrare la secolarizzazione del pensiero.

La maggioranza degli intellettuali ha ormai dimenticato la preoccupazione dell'al di là e considera scopo supremo l'organizzazione della Città. Gli intellettuali hanno insegnato quale sia il pregio dei beni terreni: indipendenza nazionale, diritti politici dei cittadini, innalzamento del tenore di vita. Persino i cristiani cedono al fascino dell'immanenza. Se il tradimento consiste nel dar valore al temporale e nello svalutare l'eterno, gli intellettuali del nostro tempo sono tutti traditori. Distaccatisi dalla Chiesa, hanno abiurato alla condizione sacerdotale, perché aspirano al possesso della natura e al dominio sui loro simili. Gli intellettuali, impegnati per la loro attività professionale e per la loro opera nei conflitti storici, come potrebbero sfuggire alle contraddizioni e alle servitù della politica? Quando sono fedeli alla loro missione? Quando la tradiscono?

Il caso Dreyfus servi a Julien Benda come modello ideale. I chierici che difesero l'innocente condannato per errore obbedirono alle leggi del loro stato, anche se interferivano nel prestigio dello Stato Maggiore e dell'Esercito. Il chierico deve porre il rispetto della verità al di sopra della grandezza della patria, ma non deve stupirsi se il principe la pensa diversamente. Non tutte le cause celebri si possono paragonare al caso Dreyfus. Allorché due nazioni sono in lotta e una classe in ascesa tenta di sostituirsi ai privilegiati di ieri, come si può dire la verità e sostenere la giustizia? Anche a supporre che la responsabilità immediata degli Imperi Centrali, nello scatenare la prima guerra mondiale, sia stata maggiore di quella dell'Intesa - e il dubbio era consentito - doveva il chierico, in quanto tale, pronunciare un verdetto? Le conseguenze della vittoria dell'uno o dell'altro campo hanno altrettanta importanza quanto le cause del conflitto. Perché gli intellettuali tedeschi non dovrebbero

aver sinceramente creduto che la vittoria del Reich avrebbe servito i fini superiori della umanità?

Di rado valori definiti in termini astratti permettono di scegliere tra i partiti, i regimi e le nazioni. Se escludiamo i partigiani della violenza in sé, i negatori della Ragione, coloro che profetizzano il ritorno alla bestia da preda, ciascuno dei due campi incarna determinati valori, nessuno soddisfa completamente le esigenze del chierico. Chi annuncia la giustizia futura usa i mezzi più crudeli. Chi si rifiuta di spargere il sangue si rassegna facilmente all'ineguaglianza delle condizioni. Il rivoluzionario diventa carnefice, il conservatore inclina al cinismo.

L'intellettuale al servizio d'uno Stato, d'un partito o d'un sindacato, dirigente delle ricerche per conto dell'aviazione americana o dell'agenzia per l'energia atomica, come può sottrarsi alle regole del suo ufficio? La firma di mozioni di protesta contro tutti i delitti commessi sulla terra non è oggi un'imitazione risibile dell'antica funzione dei chierici?

Nei paesi che, per interne debolezze e divisioni, non sono capaci di raggiungere l'unanimità, gli intellettuali sono preoccupati tanto per l'efficacia quanto per l'equità dei loro atti. Si debbono denunciare o no i campi di concentramento sovietici, quando "l'occupazione americana" pare ai mandarini il peggiore pericolo? Lo stesso avviene dall'altro lato della barricata: gli anticomunisti sacrificano tutto a loro volta, alle necessità della lotta. Gli intellettuali, non diversamente dei semplici mortali, non si liberano dalla logica delle passioni. Anzi, sono più avidi di giustificazioni, in quanto vogliono ridurre dentro di sé la zona dell'inconscio. Il manicheismo minaccia sempre la giustificazione politica. Di nuovo, dove sono i traditori? Do qui una risposta puramente personale su questa domanda. L'intellettuale che crede nell'organizzazione razionale della Città, non si contenta di osservare e di firmare tutti i manifesti contro tutte le ingiustizie. Benché tenda ad insinuare il dubbio nella coscienza di tutti i partiti, finirà per impegnarsi a favore di quel partito che gli sembra capace di offrire le migliori possibilità all'uomo, scelta storica che reca con sé il rischio di errori inseparabili dalla condizione storica.

L'intellettuale non rifiuta d'impegnarsi, e il giorno in cui si getta nell'azione ne accetta tutta l'asprezza. Ma cerca di non dimenticare mai gli argomenti dell'avversario, l'incertezza del futuro, i torti degli amici,

la segreta fraternità dei combattenti. L'intellettuale " responsabile " del partito comunista, inquadra le masse, le guida alla lotta, le addottrina a scuola, le incita al lavoro, insegna loro la verità. Ecco che anch'egli si fa chierico, perché anch'egli commenta il dogma. Pur continuando a pensare e a scrivere, si è mutato in guerriero. La religione conquistatrice consente all'intellettuale d'incarnare simultaneamente, all'inizio della crociata, i diversi tipiche, una volta tornata la pace, si distingueranno l'un dall'altro. Successo passeggero che sarà pagato caro in seguito. Il militante ha conferito l'investitura a certi uomini, capi acclamati ieri, padroni della burocrazia domani. Prigioniero delle spietate schiavitù del regime, eccolo costretto a esaltare i dirigenti dello Stato, a seguire le tortuosità d'una linea d'azione santificata dal futuro regno di Dio. Ancor peggio: è costretto a ripetere le formule ortodosse, e infine ad applaudire i carnefici e ad approvare l'umiliazione dei vinti. Indubbiamente non ignora il significato simbolico dei delitti di Trotsky è di Bukharin.

Il filosofo, a Parigi, ha diritto di distinguere tra il semplice delitto d'opposizione e lo spionaggio al servizio della Gestapo. Ma l'intellettuale, oltre il sipario di ferro, non ha il diritto di render di pubblica ragione questa, distinzione. E costretto ad esprimersi come un poliziotto inquisitore a tradire la propria missione per mantenersi fedele allo Stato. Asservita dalla sua stessa vittoria ad un partito-Chiesa, ad un'ideologia irrigidita in dogma, l'intelligenza di sinistra è votata, alla ribellione oppure all'abiura. Continuerà ancora a sentirsi alienata, nell'Europa libera, fino al punto di desiderare siffatta costrizione? Priva d'una fede autentica, potrà essa riconoscersi non più tanto nel profetismo, anima delle grandi azioni, ma nella religione secolare che giustifica la tirannia?

Note

1 Credo d'aver usato per primo questo termine in due articoli pubblicati in giugno e in luglio 1944 su Frante Libre.

2 Les Prêtresouvriers, Paris, Ed. du Seuil, 1954, p. 268.

3 Ibid., p. 268.

4 Ibid., p. 207. L'autore di Jeunesse de l'Église attribuisce i dubbi colpevoli che potrebbe provare a proposito della divinità della Chiesa al peccato borghese: «O, se cede a questo dubbio è perché, deformato dal suo passato borghese, non avrà tratto dalla vita e dalle lotte della classe operaia il senso della storia e le lezioni di pazienza che ne scaturiscono». (Les Événements et la Fot, p. 79).

5 Ibid., p. 230. Narcotico religioso = oppio del popolo.

6 Ibid., p. 272.

7 Ibid., p. 269.

8 Ibid., p. 268.

9 Ibid., p. 270.

10 A. MATHIEZ, Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution, Paris, Alcan, 1907, D. 30, citato da H. GOUHIER, in La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, Paris, 1930, p. 8.

11 Tuttavia in Polonia si segnalava l'attività di «preti patrioti» marxisti e cattolici ad un tempo. Il nuovo seminario cattolico di Varsavia tenterebbe, a quanto si dice, di dare una formazione marxista e cattolica. Cfr. New York Times 19 - XII - 1954; e anche il libro recente di W. BANNING, Der Kommunismus als politische Sozialweltreligion; Berlino, 1953.

CONCLUSIONE

FINE DELL'ERA IDEOLOGICA

Sembra paradossale prevedere la fine dell'era ideologica, mentre il senatore MacCarthy continua ad occupare uno dei posti principali sulla scena politica di Washington, il romanzo *Les Mandarins* vince il premio Goncourt e i mandarini in carne e ossa vanno in pellegrinaggio a Pechino o a Mosca¹. Non siamo tanto ingenui da sperare in una pace imminente: dopo la caduta e la liquidazione dei conquistatori, il comando è passato ai burocrati. Forse gli occidentali sognano la tolleranza politica, come tre secoli fa si stancarono di uccidersi inutilmente a vicenda in nome del medesimo Dio e per decidere quale fosse la vera Chiesa. Ma hanno ormai trasmesso agli altri popoli la fede in un futuro radioso. In nessun paese d'Asia o d'Africa, il Welfare State ha prodotto risultati tali da soffocare gli slanci della speranza irrazionale. Le nazioni europee hanno preceduto le altre sulla via della civiltà industriale.

Alcuni primi segni di scetticismo si manifestano all'interno di esse; e ciò forse prelude, sia pur da lungi, al clima intellettuale dell'avvenire. Diamo un'occhiata retrospettiva ai secoli trascorsi dagli albori della filosofia dell'immanenza e della scienza moderna. Tutte le ideologie che per qualche anno o per qualche lustro hanno dominato la fantasia delle folle e degli uomini che pensano, rivelano retrospettivamente una struttura semplice e un ristretto nucleo di idee fondamentali.

L'ottimismo della sinistra e' originato e sorretto da un sentimento assai forte: l'ammirazione per la potenza della ragione, la certezza che le applicazioni della scienza all'industria sovverteranno l'ordine delle collettività e la condizione degli individui. L'aspirazione ancestrale ad una comunità fraterna si fonde con la fede del sapere positivo per animare, simultaneamente o alternativamente, il nazionalismo e il socialismo. La libertà di ricerca contrapposta all'ortodossia della Chiesa, l'uguaglianza dei combattenti sui campi di battaglia ottenuta con l'introduzione delle armi da fuoco, corrodevano l'edificio delle

gerarchie tradizionali. Il futuro sarebbe appartenuto a cittadini liberi ed eguali.

Dopo la bufera che travolse il più sontuoso edificio dell'Europa aristocratica dopo la caduta della monarchia francese, - gli ardori rivoluzionari, moltiplicati da grandiosi successi e da sanguinose sconfitte, si scisero in due correnti, quella nazionalista e quella socialista. Chiamati a difendere la patria a rischio della propria vita, i membri del Popolo Sovrano non avevano forse diritto di esigere che lo Stato appartenesse loro in proprio, che i governanti usassero un linguaggio ch'essi fossero in grado d'intendere? Storici, filosofi e romanzieri, ponendo l'accento sopra la singolarità delle anime collettive o sul diritto di autodecisione dei popoli sensibili all'opera inconscia dei secoli o alla coerenza delle Città antiche, elaborarono le teorie dello Stato nazionale. Essi hanno forse esasperato, col giustificarle, le passioni nazionalistiche, ora prossime alle passioni tribali, ora illuminate dal sogno della libertà. Scuola primaria e coscrizione obbligatoria, rendevano alla lunga anacronistica l'amministrazione razionale, adottata da parecchie nazionalità perché estranea a ciascuna di esse. Di qua e di là dal sipario di ferro i sentimenti nazionali sono ancora vigorosi. Nelle democrazie popolari l'egemonia russa è odiata.

Non è difficile eccitare l'indignazione dei francesi contro "l'occupazione" americana. Si protestò contro la Comunità Europea di Difesa, denunciandola come la rinunzia suprema, perché trasferiva ad un organismo supernazionale alcune prerogative sovrane. Il militante comunista obbedisce agli ordini provenienti da Mosca. Sabotò nel 1939-1940 lo sforzo bellico, entrò nelle file della Resistenza nel giugno 1941, ma il partito guadagnò voti e iscritti a milioni durante i periodi nei quali l'interesse della Francia coincise con quello dell'Unione Sovietica. Il sentimento nazionale rimane e deve rimanere il cemento delle collettività; nondimeno l'ideologia nazionalista è condannata nell'Europa occidentale.

Una ideologia presuppone una codificazione, apparentemente sistematica, di fatti, di interpretazioni, di desideri, di previsioni. L'intellettuale che si consideri essenzialmente nazionalista deve interpretare la storia come lotta permanente tra gli Statibelva o preconizzare la pace tra nazioni indipendenti, rispettose l'una dell'altra. La combinazione del nazionalismo rivoluzionario e della diplomazia

machiavellica, secondo la dottrina di Maurras, non sopravviverebbe alla decadenza degli Stati europei. Che i governanti difendano con tutte le loro forze gli interessi e i diritti del paese contro le usurpazioni di alleati forti e indiscreti, va bene. Ci si può entusiasmare per la grandezza temporale d'una collettività incapace di fabbricare le armi indispensabili alla propria difesa? Il bilancio americano per la Difesa ammonta ai tre quarti del totale delle spese militari per l'alleanza atlantica.

L'isolamento, la neutralità, il gioco tra i blocchi sono espedienti politici possibili talvolta, legittimi sempre, ma non si prestano ad una trasfigurazione ideologica. Nel nostro secolo l'ordine umano non può vigoreggiare nell'ambito ristretto di una nazione di secondo ordine. Stati Uniti e Unione Sovietica possono esaltare l'orgoglio di dominio e la volontà di conquista.

Il loro nazionalismo non è però, come quello degli Stati europei, legato a un suolo, a una cultura, a una lingua. La cittadinanza, tanto nella Russia zarista e sovietica, quanto negli Stati Uniti, viene concessa a persone di razze, colore e lingue diverse. I pregiudizi di colore ritardano la conquista, da parte dei negri, dell'eguaglianza promessa dalla costituzione americana. Se costoro non hanno ceduto all'allettamento comunista, la causa principale di ciò è la promessa che figura nella costituzione. Per quanto riguarda la politica estera, gli Stati Uniti se si escludono pochi anni a cavallo tra il secolo scorso e il presente, hanno sempre ignorato l'imperialismo di tipo europeo, il desiderio d'espansione e la lotta permanente tra gli Stati. La cittadinanza, reca con sé l'acquisizione di un certo modo di vivere, anziché la partecipazione ad una cultura storicamente ben radicata.

L'Unione Sovietica ha rinverdito la tradizione zarista, che apriva l'accesso nell'aristocrazia dello Stato imperiale alle classi dirigenti dei popoli allogeni. Grazie al partito comunista, la Russia ha conservato l'unità dell'élite multinazionale. La cittadinanza sovietica, offerta, a genti di nazionalità innumerevoli, esige la lealtà verso lo Stato e l'adesione a un'ideologia, non la rinuncia alla nazionalità originaria. I due grandi sono stati condotti dalla loro rivalità, in seguito al vuoto militare apertosi tra loro subito dopo la seconda guerra mondiale, a creare due sistemi soprannazionali contrapposti.

La NATO è dominata dagli Stati Uniti, che forniscono armi alle divisioni alleate e sono la sola potenza in grado di equilibrare la potenza

sovietica. Il maresciallo Rokossovski regna a Varsavia perché i dirigenti sovietici non si fidano della fedeltà dei polacchi e perché le divisioni dell'Armata Rossa sono installate nel cuore della Germania. Il grande spazio, tema prediletto dai teorici del Terzo Reich, è realizzato da entrambi i lati del sipario di ferro, ma soltanto sul piano militare. Si esita a usare la parola impero. Non è dato scorgere alcun indizio di patriottismo atlantico, e v'è ragione di credere che il patriottismo russo-sovietico non sia molto diffuso negli Stati satelliti, al di fuori delle minoranze comuniste.

Il sistema supernazionale, unificato in teoria mediante il trionfo di una comune Fede, si annulla da sé in quanto isola le singole democrazie popolari. Varcare la frontiera tra la Rumenia e la Polonia è difficile quanto ottenere il visto polacco per la Francia. Mosca ha organizzato scambi commerciali tra la Cina e la Germania Orientale, ma ha moltiplicato gli ostacoli che limitano la circolazione delle persone. Si concede un simulacro d'indipendenza alle democrazie popolari, senza concedergliene la sostanza; ognuna di esse vien costretta e chiusa entro le proprie frontiere, come se lo Stato, necessario alla pianificazione totale, dovesse venir chiuso anche agli alleati. Come il dominio coloniale da parte di uomini di diversa razza, o lingua, le ineguaglianze estreme delle condizioni sembravano contraddire lo spirito dei tempi nuovi. I miracoli della scienza facevano apparire scandalosa la miseria. Non si dubitava che l'industria dovesse ben presto eliminare i residui della povertà millenaria.

Si dissentiva soltanto riguardo alla scelta dei mezzi. L'ideale della comunità sociale oscillava tra il modello dell'equilibrio, realizzato con la collaborazione di tutti senza esser prima stato oggetto di una volontà conscia, e quello della prosperità per tutti, grazie a un piano d'insieme e all'eliminazione degli sfruttatori. Liberalismo e socialismo seguitano a raccogliere seguaci e oppositori. Diventa, come è ovvio, sempre più difficile tradurre in dottrina questi orientamenti politici. Il mondo occidentale ha già realizzato parecchie istituzioni socialistiche. Oggi non si potrebbe più fare assegnamento sulla proprietà collettiva e sulla pianificazione per migliorare, con impeto drammatico, la condizione umana. Il progresso tecnico non è stato una delusione: forse, nel nostro secolo, s'è fatto più rapido. Forse, di qui a qualche anno o a qualche decina d'anni, esso potrà porre riparo alla scarsità delle materie prime.

Ma ormai sa qual'è il limite e il costo di esso. Le società tecniche non sono pacifiche; liberano l'uomo dalla schiavitù della paura e del bisogno, ma assoggettano milioni di lavoratori alla logica della produzione in serie e finiscono per valutare l'uomo alla stregua di materia.

L'esperienza del XX secolo non smentisce l'ottimista che sogna una fraternità fondata sulla prosperità economica, né il pessimista che prevede una tirannia perfetta estesa a tutte le coscienze, grazie agli strumenti di tortura e alle confessioni forzate. Il dialogo tra gli uni e gli altri, che ha avuto inizio al tempo delle prime fabbriche, continua ai nostri giorni. Non assume l'aspetto di un dibattito ideologico, in quanto ciascuno degli opposti temi non fa più capo a una classe o a un partito.

L'ultima grande ideologia nacque dalla combinazione di tre distinti elementi: la visione d'un avvenire conforme alle aspirazioni umane, la connessione di codesto avvenire e d'una classe sociale, la fiducia nei valori umani al di là della vittoria della classe operaia, grazie alla pianificazione e alla proprietà collettiva. Si sta ormai perdendo ogni fiducia nelle virtù di una tecnica economico sociale; l'immagine d'una classe che sia in grado di rinnovare radicalmente istituzioni e idee s'è ormai rivelata vana. La teoria, ancor'oggi corrente, della lotta tra le classi, è falsata da un' identificazione illegittima: la rivalità tra borghesia e proletariato differisce fundamentally dalla rivalità tra aristocrazia e borghesia. Il crollo della monarchia francese e le sanguinose vicende della Repubblica, in balia delle fazioni e del terrore, furono trasfigurati in una serie di atti prometeici. Hegel credette di vedere lo spirito del mondo a cavallo, incarnato in un soldato di ventura innalzato e unto dal dio delle battaglie. Marx, e più tardi Lenin, meditarono a lungo sui Giacobini, considerati quale minoranza attiva che fa da lievito nella massa popolare, ordine missionario al servizio della rivoluzione socialista.

Non dubitavano che il proletariato avrebbe portato a compimento l'opera della borghesia. Gli ideologi del proletariato sono borghesi. La borghesia, traendo ispirazione dal Montesquieu, dal Voltaire o dal Rousseau, contrapponeva legittimamente la propria concezione della vita, del mondo e dell'ordine politico dell'Ancien Regime e alla tradizione cattolica. Il proletariato non ha mai avuto una concezione del mondo opposta a quella della borghesia; v'è bensì stata un'ideologia di

ciò che il proletariato avrebbe dovuto essere e fare, ideologia la cui funzione storica doveva essere tanto più importante quanto più ristretto era il numero dei laboratori industriali.

Il partito sedicente proletario, nei paesi in cui è salito al potere, ha avuto l'appoggio dei contadini più che dei lavoratori delle prime industrie; i suoi capi furono e sono degli intellettuali, insofferenti dell'ordine gerarchico tradizionale o esasperati dall'umiliazione nazionale. I valori spontaneamente vissuti dalla classe operaia sono diversi dai valori borghesi. Si potrebbero delineare così i rispettivi caratteri antitetici: il senso della solidarietà contro il gusto della proprietà, la partecipazione alla comunità contro l'approfondimento dell'individualismo e dell'egoismo, la generosità dei nullatenenti contro l'avarizia dei ricchi, e simili. Non si vuole con ciò negare l'evidenza: il tipo e il tenore di vita sono ben diversi nei sobborghi industriali e nei quartieri alti. I regimi così detti proletari, ossia governati dai partiti comunisti, non debbono pressoché nulla alla cultura propriamente operaia né ai sindacati i cui dirigenti appartenevano anch'essi alla classe operaia. La cultura popolare naufraga oggi sotto i colpi della Pravda, di France Soir e dei vari Digests.

Sindacalismo rivoluzionario e sindacati anarchici non resistono all'inconscia coalizione delle organizzazioni padronali, che ne hanno timore; dei partiti socialisti e in particolare del partito comunista, che li aborriscono. I detti partiti sono caratterizzati appunto dal pensiero e dall'azione degli intellettuali. Gli ideologi, nella speranza di realizzare pienamente le ambizioni borghesi conquista, della natura, eguaglianza degli uomini e delle loro possibilità di ascesa sociale - avevano passato la fiaccola al proletariato. Il contrasto fra il progresso tecnico e la miseria degli operai dava scandalo. Come non accusare la proprietà privata e l'anarchia del mercato dei residui della miseria atavica, dovuta di fatto alle esigenze della capitalizzazione (socialistica o capitalistica), all'insufficienza della produzione, all'accrescimento della popolazione.

Gli uomini di pensiero, ribellandosi all'ingiustizia, s'aggrapparono all'idea, che il capitalismo, cattivo in sé, sarebbe stato distrutto dalle sue contraddizioni interne, e che le vittime avrebbero ottenuto partita vinta sopra, i privilegiati. Marx operò la sintesi geniale tra la metafisica hegeliana della storia, l'interpretazione giacobina della Rivoluzione, la

teoria pessimistica e l'economia di mercato teorizzata dagli economisti inglesi. Era sufficiente battezzare con il termine "proletaria" l'ideologia marxista, perché tra la rivoluzione francese e la rivoluzione russa si stabilisse una continuità ideale. Ma basta aprire gli occhi perché l'illusione sovietica svanisca. Economia di mercato e pianificazione totale non sono fasi successive di un'evoluzione, ma schemi ideali che nessuna economia reale riproduce. Non v'è nessun collegamento necessario tra le fasi dello sviluppo industriale e il predominio dell'uno o dell'altro schema.

Le economie retrograde si accostano allo schema della pianificazione più delle economie avanzate. I regimi misti non sono mostri incapaci di vivere, o forme di transizione verso forme più pure, ma la norma. In un sistema pianificato si ritrovano quasi tutte le categorie dell'economia di mercato, più o meno modificate. Man mano che il tenore di vita andrà migliorando e che al consumatore sovietico sarà consentita una sempre più ampia libertà di scelta vantaggi e problemi propri alla prosperità occidentale si presenteranno anche al di là del sipario di ferro. Le rivoluzioni del secolo XX non sono proletarie, bensì animate e guidate da intellettuali. Abbattono poteri tradizionali inadatti alle nuove esigenze dell'età tecnica.

I profeti immaginavano che il capitalismo avrebbe fatto scoppiare una rivoluzione simile a quella che aveva sconvolto la Francia nel 1789. Ciò non è avvenuto. Dove però le classi dirigenti non hanno potuto o voluto rinnovarsi con sufficiente rapidità, l'insoddisfazione dei borghesi, l'impazienza degli intellettuali, le secolari rivendicazioni dei contadini hanno dato fuoco alle micce. Né in Russia né negli Stati Uniti v'è stata una vera lotta tra aristocrazia e borghesia. Lo zarismo aveva voluto importare la civiltà tecnica, e rifiutare le idee democratiche. È stato sostituito da un potere che ha dato origine ad una nuova confusione di società e Stato, e nel quale gli amministratori formano l'unica classe di privilegiati. Gli Stati Uniti hanno acquistato coscienza di sé rivivendo le idee progressiste del '700 europeo. Hanno tentato di tradurle in pratica sopra una terra vergine, su un suolo da conquistare; di realizzarle, più che contro gli indiani votati alla morte a causa della grande fratture esistente tra la cultura tribale e quella degli immigrati, in una natura ancora selvaggia, tutta boschi, in balia, degli elementi. Il

trionfo della ragione e la diffusione dell'industria, non erano contrastate da un'aristocrazia, orgogliosa delle proprie tradizioni.

La religione insegnava il rigore morale, non un'ortodossia, fideistica; incitava, i cittadini all'intransigenza e al conformismo, non si univa allo Stato nell'opera di repressione del pensiero moderno. Il pensiero ottimistico del secolo XVIII non è stato contraddetto in America da una crisi storica paragonabile alla grande rivoluzione e alla secessione del proletariato. La guerra civile, guerra, totale e guerra economica, fu giudicata un trionfo dagli storici portavoce (dei vincitori: la nazione non poteva vivere per metà schiava e per metà libera. Gli operai americani credettero alle promesse dell'idea americana, non alla necessità di una Apocalisse. I bolscevichi, armati d'una dottrina che condannava in anticipo la loro impresa, edificarono una società industriale di carattere completamente nuovo.

Lo Stato si accollò per la prima volta la responsabilità di ripartire le risorse collettive, di amministrare le officine, di incrementare il risparmio e gli investimenti. La classe operaia occidentale, nel secolo XIX, si era ribellata contro il padronato e non direttamente contro lo Stato. Dove il padronato e lo Stato s'identificano, la rivolta contro l'uno avrebbe recato con sé la dissidenza nei confronti dell'altro. L'ideologia marxista fornì alla necessità d'un'economia di Stato una giustificazione eccellente: i proletari dovevano incondizionata obbedienza alla loro volontà generale incarnata nel partito.

Certo, se si fosse tollerato il dialogo, gli intellettuali russi avrebbero denunciato nel 1930 la miserevole condizione degli abitanti della periferia di Mosca e di Leningrado come i loro colleghi occidentali avevano denunciato un secolo prima quella dei sobborghi di Manchester o di Parigi. Il contrasto tra l'accrescimento dei mezzi di produzione e l'apparente o reale aggravio delle sofferenze del popolo avrebbe dato luogo a utopie, preconizzanti il progresso pacifico oppure feconde catastrofi. Del resto, quale programma potrebbero i rivoluzionari contrapporre alla realtà sovietica? Rivendicano o potrebbero rivendicare le libertà politiche, il controllo operaio, ma non la proprietà individuale dei mezzi di produzione, eccetto che nell'agricoltura. Sotto un regime capitalistico le masse possono credere che la proprietà collettiva sarebbe capace di sanare o di attenuare gli inconvenienti dell'industria; ma, sotto un regime collettivistico non

possono attendersi lo stesso miracolo dalla restaurazione della proprietà privata. Gli scontenti sognano un ritorno al leninismo e uno Stato realmente proletario; aspirano, in altri termini, a istituzioni e ad un tenore di vita che realizzi nel modo più fedele possibile l'ideologia dominante. Negli Stati Uniti il proletariato non concepisce se stesso in quanto tale.

Le organizzazioni operaie reclamano e ottengono parecchie riforme, che in Europa vengono considerate conquiste del Welfare State o del socialismo; i politici si contentano della dignità che il regime costituito accorda loro, e le masse medesime non desiderano una diversa organizzazione sociale né auspicano diversi valori. L'umanità a proposito della "libera iniziativa", della concorrenza, dello scambio delle élites, non significa che la realtà americana traduca in pieno queste idee, come l'insegnamento obbligatorio del marxismoleninismo non assicura la totale adesione della società russa all'ideologia ufficiale. Così le due grandi società, percorrendo strade diverse, spontaneamente o mediante l'intervento della forza, hanno soppresso la possibilità stessa del dibattito ideologico, hanno integrato i lavoratori nello Stato, hanno imposto un'adesione unanime ai principi della Città. Il dissidio è invece patetico nei paesi di second'ordine, che non si trovano del tutto a loro agio nell'ambito della sfera politica internazionale alla quale appartengono; troppo fieri per accettare la loro dipendenza di fatto, troppo orgogliosi per ammettere che la divisione del proletariato interno sanziona un difetto nazionale anziché un decreto della Storia, ipnotizzati dalla potenza che il terrore diffonde attorno a sé, prigionieri della loro situazione geografica, che consente le invettive ma non l'evasione. Per un apparente paradosso, la diffusione della medesima civiltà tecnica in tutto il mondo conferisce un carattere particolare ai problemi che ciascuna nazione è chiamata oggi ad affrontare.

La coscienza politica del nostro tempo è tratta in inganno dal disconoscimento di queste particolarità. Le nostre ideologie, quella liberale, quella socialista, quella conservatrice e quella marxista, sono eredità d'un secolo nel quale l'Europa non ignorava l'esistenza di altre civiltà, ma non dubitava dell'universalità del proprio messaggio. Oggi, sotto tutte le latitudini, sorgono officine, parlamenti, scuole; dovunque le masse sono in movimento e gli intellettuali si impadroniscono del potere. L'Europa, appena portata a compimento la propria opera

egemonica già soccombe alla propria vittoria e alla ribellione dei propri schiavi; esita a confessare che le sue idee hanno conquistato l'universo, ma hanno perduto la forma che avevano nelle nostre contese di scuola e di foro.

Gli intellettuali d'Oriente, prigionieri dell'ortodossia marxistaleninista, non hanno il diritto di ammettere e confessare i fatti evidenti: la civiltà industriale comporta modalità molteplici tra le quali né la storia né la ragione impongono una scelta radicale. Gli occidentali sono talvolta titubanti di fronte all'ammissione opposta: questa civiltà non sarebbe forse nata senza la libertà di ricerca, l'iniziativa individuale, l'intraprendenza dei commercianti e degli industriali. Per riprodurla o per conservarla in vita sono necessarie le medesime virtù? Il nostro è uno strano secolo, nel quale si può fare il giro della terra in quarantott'ore, ma in cui i protagonisti del dramma sono costretti a scambiarsi ingiurie a distanza, come gli eroi d'Omero. L'India non può prendere a esempio né l'Europa odierna né quella del 1810.

Supponendo che il reddito individuale e la ripartizione dei lavoratori siano nell'India del 1950 pari a ciò che erano in Europa un secolo e mezzo fa, le fasi dello sviluppo economico non sono corrispondenti. L'India importa i procedimenti tecnici invece d'inventarli, fa proprie le idee correnti nell'Inghilterra laburista, applica le norme igieniche e mediche contemporanee. Lo sviluppo demografico, nell'Asia del secolo XX, non sarà parallelo allo sviluppo economico, come invece avvenne in Europa nel corso del secolo XIX. La vita politica ha in ogni paese un carattere peculiare, rispondente in parte all'età economica e demografica del paese, in parte all'indole e alle tradizioni particolari di ciascuna nazione e di ciascuna sfera culturale.

Ovunque, nel mondo così detto libero, le assemblee deliberano presso gli altiforni. Si trapianta in partenza l'istituzione che fu, in Occidente il coronamento dello sviluppo democratico. A Parigi, nel secolo scorso, il suffragio universale e la sovranità del Parlamento venivano legittimamente reclamate; lo Stato era Stato consolidato da secoli di monarchia, la nazione era stata forgiata da secoli di vita in comune. Una classe intellettuale avvezza alle giostre oratorie aspirava all'esercizio del potere. Gli Occidentali non avevano torto di credere che i loro parlamenti -emicicli continentali o camere bilaterali inglesi -

si sarebbero diffusi in tutto il globo seguendo l'itinerario trionfale percorso dalle automobili e dall'energia elettrica.

Ma a torto attribuiscono un valore universale alle ideologie che fanno da fondamento a queste istituzioni. La teoria deve e può elencare le circostanze - forza dell'unità nazionale, intensità delle lotte tra popoli di diversa lingua, religione o concezione politica, integrazione o dissoluzione delle comunità locali, capacità dell'élite politica e via dicendo che determinano, in ciascun paese, le possibilità di buona riuscita del metodo parlamentare. Le preferenze per un dato metodo, espresse dalle dottrine politiche ed economiche, sono ragionevoli finché non se ne dimenticano i limiti e le incertezze. Il mondo libero commetterebbe un errore fatale se credesse di possedere l'ideologia unica, paragonabile al marxismoleninismo. La tecnica staliniana, almeno quella della prima fase, resta applicabile ovunque il partito, grazie, all'Armata Rossa o all'esercito nazionale, s'è appena impadronito dello Stato. Una dottrina falsa detta, una azione efficace, in quanto quest'ultima è determinata in realtà da considerazioni tattiche, basate sull'esperienza di mezzo secolo di lotte politiche. L'errore della dottrina appare evidente dalla ripugnanza che molti dimostrano per questa pseudoliberazione.

Nell'Europa non russa, i regimi comunisti non hanno potuto prender piede, né forse possono durare, senza l'appoggio dell'Armata Rossa. Col passare del tempo le singolarità nazionali - fase dello sviluppo economico, tradizione - andranno riaffermandosi all'interno del mondo sovietico. L'espansione della potenza comunista non prova la verità della dottrina, come le conquiste di Maometto non provano la verità dell'Islam. Il mondo sovietico non è vittima, dei propri errori. Ne è vittima l'Occidente. La concezione che governi democraticamente, consentendo discussione, assenso e compromesso, è forse un ideale; la prassi delle elezioni e delle assemblee è una tra le tante. Se si tenta d'introdurla senza ponderare attentamente le circostanze, se ne affretta il fallimento. Ora, il fallimento di un dato metodo democratico non è camuffato da nessun'organizzazione terroristica e da nessun mito; avviene in piena luce e porta al dispotismo.

Non v'è intelligenza nazionale che soffra quanto l'intelligenza francese della perdita della propria universalità; nessun'altra ricusa con

tanta ostinazione di rinunciare alle proprie illusioni; nessun'altra trarrebbe tanto giovamento dall'esame dei problemi nazionali concreti.

La Francia fa parte del mondo non comunista e non potrebbe mutar bandiera senza scatenare la catastrofe che si sforza in ogni modo di evitare. Questo legame non esclude nessuna iniziativa "di sinistra", si tratti di nazionalizzare le imprese o dello statuto del NordAfrica.

L'influenza anglosassone si combina con l'influenza sovietica nell'insidiare il protettorato francese in Tunisia e nel Marocco. La posizione geografica esclude l'importazione della tecnica di governo sovietica e la partecipazione al potere di rappresentanti del governo di Mosca. Come a dar garanzia della loro inefficienza, gli intellettuali francesi non si stancano di caldeggiare un'importazione impossibile, e d'offrire al partito comunista una collaborazione, che quest'ultimo, a seconda delle circostanze, respinge o accetta con pari disprezzo. Gli intellettuali francesi nostalgici d'una verità valida per tutta l'umanità, spiano ansiosamente il corso degli eventi. SaintGermaindesPrès parteggiò per Tito dopo la scomunica della Jugoslavia da parte di Mosca. Il maresciallo Tito, senza rinunciare al comunismo, conclude alleanze militari analoghe a quelle che i progressisti rinfacciavano agli Stati occidentali: perdette immediatamente la fiducia concessagli. La Cina di Mao Tse-Tung, negli ultimi mesi del 1954, s'è sostituita, nelle simpatie dei letterati francesi, alla Jugoslavia titoista. Più vasta e più misteriosa del paese del David balcanico, la Cina realizzerà finalmente il vero comunismo. Siccome nessuno è in grado di leggere il cinese e le visite sono limitate a poche città e officine, l'entusiasmo dei viaggiatori non è minacciato dal contatto con il reale. Si bada bene a non interrogare coloro che potrebbero dare informazioni circa il rovescio della medaglia: missionari e contro rivoluzionari, ad esempio.

Probabilmente la vittoria del comunismo in Cina è il fatto più significativo del secolo; la distruzione dello Stato paternalistico, l'edificazione di un'industria pesante, di un esercito potente e di uno Stato forte segnano l'inizio di un'era nuova nella storia dell'Asia. Che modello e che lezione può costituire per la Francia il regime di Mao? Parecchi tra i compiti che si impongono alla Francia in questa metà di secolo dovrebbero avere un significato assai più che nazionale: organizzazione autentica di Francesi e Mussulmani nel Nord Africa, unire le nazioni dell'Europa Occidentale per distaccarle in parte dalla

sfera d'egemonia americana, riconquistare il primato tecnico perduto dalla nostra economia; queste dovrebbero essere le missioni storiche capaci di destare un sincero entusiasmo.

Nessuna di esse ha tanta forza da sovvertire la condizione degli uomini sulla terra, né può fare della Francia il campione dell'ideale, nessuna di esse può conservarci la piccola appendice d'Asia alla quale il nostro destino è legato, né irradia, lo splendore proprio delle idee metafisiche - libertà, eguaglianza, - né possiede l'apparente universalità delle ideologie socialistiche e nazionalistiche.

La sola universalità politica raggiungibile al giorno d'oggi, potrebbe essere raggiunta se si collocasse il nostro paese al proprio posto, né più né meno, nella congiuntura planetaria, se si impostasse l'azione politica sulla base degli insegnamenti della scienza sociale. Si potrebbe così dare alla civiltà tecnica moderna una forma consona al passato, e all'età della nazione; si potrebbero diffondere, con una buona organizzazione, la prosperità e la pace nella zona del pianeta soggetta all'irradiazione della nostra azione e del nostro pensiero. I letterati restano indifferenti di fronte a queste prospettive prossime. Si ha l'impressione che sperino di ritrovare nella filosofia dell'immanenza l'equivalente dell'eternità perduta, e che ripetano tra sé: "che significato ha tutto ciò, che non è universale?". La nostalgia di un'idea universale e l'orgoglio nazionale determinano l'atteggiamento degli intellettuali francesi. Questo atteggiamento ha all'estero una eco dovuta non soltanto al talento degli scrittori. Se gli uomini di cultura non credono più con tutta la loro anima a una verità per l'intera umanità, non tendono forse all'indifferenza?

Il comunismo, religione di intellettuali, annovera sempre nuovi adepti tra gli intellettuali d'Asia e di Africa, mentre la democrazia moderata occidentale vince spesso le libere elezioni, ma non acquista nuovi fedeli, pronti a tutto per il trionfo della causa. "Offrendo alla Cina e al Giappone una versione secolarizzata della nostra civiltà occidentale, abbiamo dato loro pietra, mentre chiedevano pane. I russi, al contrario, offrendo il comunismo e la tecnica ad un tempo, hanno fornito loro una specie di pane: pane nero e petroso, se si vuole, ma pur sempre pane; è in ogni caso un alimento che contiene un poco di sostanza nutritiva per la vita dello spirito, senza la quale l'uomo non può vivere"².

Il comunismo è una versione sbiadita del messaggio occidentale. Serba, di questo, l'ambizione di trasformare la natura e di migliorare le condizioni degli umili; sacrifica ciò che fu ed è ancora l'anima dell'avventura indefinita: la libertà di ricerca, la libertà di critica e di voto. Subordina lo sviluppo economico ad una pianificazione rigorosa, l'edificazione socialista ad un'ortodossia di Stato. È necessario dire che la teoria comunista gode di tanto prestigio proprio a causa della sua debolezza intellettuale e incoerenza dottrinale?

Una teoria solida e concreta non ignora le incertezze del presente, non esclude la lotta tra i partiti, dà speranza d'un progresso continuo e non improvviso, e non libera gli intellettuali asiatici dai loro complessi. La religione secolare conserva la forza e il prestigio del profetismo; agita un ristretto numero di fanatici, i quali a loro volta agitano e inquadrano le masse, non tanto sedotte dalla raffigurazione dell'avvenire, quanto in rivolta contro i mali presenti. Il contenuto della fede comunista non si distingue sostanzialmente dal contenuto delle altre ideologie, alle quali aderiscono gli intellettuali di sinistra di tutto il mondo. Costoro restano sulla soglia del partito, ribelli alla disciplina di setta. La minoranza che l'oltrepassa, supera dubbi e scrupoli e abbraccia la fede che "solleva le montagne". I liberali dubitano di sé stessi, e si sentono a volte in colpa perché si trovano dalla parte del male (la destra, la reazione, il feudalesimo). Il clima delle università occidentali ha reso gli studenti, provenienti da tutti i paesi del mondo, sensibili alla dottrina marxistaleninista, che non rappresenta l'evoluzione libera della filosofia progressista, ma il suo irrigidimento dogmatico. Si dice: il comunismo è la prima fede d'origine sostanzialmente europea che sia riuscita a convertire milioni d'asiatici. I primi catecumeni erano degli intellettuali. Non erano stati convertiti dal cristianesimo, che sovvertiva il sistema tradizionale di valori e di costumi, il cui spirito era contraddetto dal contegno degli stessi invasori, e che non era in accordo con il pensiero scientifico, fondamento della superiorità militare degli imperialisti.

Il comunismo ha esercitato un così grande fascino, non in quanto eresia cristiana, ma in quanto è parso la forma estrema e l'elaborazione suprema della filosofia razionalistica e ottimistica. Esso traduce coerentemente la speranza politica dell'Occidente. Gli uomini semplici sono sensibili a questa speranza, ma indifferenti alla scolastica

interpretativa. Più che sentirsi fedeli alla Chiesa, si lasciano inquadrare dal partito. I contadini non aspirano alla proprietà collettiva, ma alla proprietà individuale. Gli operai non immaginano in anticipo l'edificazione socialista ottenuta mediante la riduzione del potere dei sindacati. È il profetismo che dà al comunismo una specie di sostanza spirituale. Che cosa resta di questa, quando i conquistatori dell'avvenire sono decaduti a pianificatori dell'economia? "Il militarista deificato fu uno scandalo di grandi proporzioni: Alessandro sarebbe considerato un gangster se avesse compiuto le sue azioni con l'aiuto di due complici, anziché esser coadiuvato da un esercito; ciò che del resto il pirata tirreno non ebbe timore di dichiarargli apertamente, secondo quanto ci racconta Sant'Agostino.

E che dire del poliziotto deificato? Augusto diventò poliziotto il giorno in cui liquidò i suoi colleghi gangster, e di ciò gli serbiamo riconoscenza; ma se si arriva a chiederci di dar prova della nostra gratitudine con l'adorare codesto gangster pentito come un dio, lo faremo senza convinzione e senza entusiasmo"³. Quali sentimenti potevano provare ieri nei confronti di Stalin che aveva liquidato Zinoviev e Bukharin, oggi nei confronti di Malenkov, che ha liquidato Beria? Il comunismo, affermatosi come metodo di governo, contiene ancora una qualche sostanza spirituale? Per quanto tempo l'esaltazione degli edificatori continuerà a sostenere i militanti? Per quanto tempo la grandezza nazionale sarà considerata una riprova della volontà del cielo storico?

Forse la Cina potrà trovare, in questa religione da mandarini, una pace durevole. Non ve la troverà l'Europa cristiana. L'ortodossia ufficiale andrà degradandosi in un linguaggio rituale, ovvero la sola fede autentica, quella che nessun bene temporale sarebbe capace di soddisfare, si ribellerà al clericalismo secolare. Forse gli uomini possono vivere senza adorare un dio in ispirito e verità. Non vivranno a lungo, dopo la vittoria, nell'attesa di un paradiso sulla terra. Si può opporre alla fede nel proletariato soltanto la fede nel Cristo? Contro il materialismo sovietico, l'Occidente ha da difendere una sua verità spirituale? Badiamo a non compromettere la sua religione nelle lotte politiche, a non attribuire al regime che difendiamo virtù ch'esso non possiede.

Le democrazie liberali non rappresentano la "civiltà cristiana". Si sono sviluppate in società nelle quali la religione era cristiana, sono state in qualche misura ispirate dal valore assoluto attribuito all'anima individuale. Le pratiche elettorali e parlamentari, i meccanismi del mercato non sono, in quanto tali, cristiani o anticristiani. Indubbiamente il libero gioco delle iniziative, la concorrenza tra compratori e venditori, sarebbero inaccettabili se il peccato originale non avesse corrotto la natura umana. L'individuo darebbe il meglio di sé per gli altri senza aspettarsi alcuna ricompensa e senza curarsi del proprio interesse. Essendo l'uomo quello che è la Chiesa, che non potrebbe ammettere la concorrenza sfrenata o l'illimitata brama di ricchezza, non è tenuta a condannare le istituzioni economiche proprie della civiltà industriale. Anche i pianificatori sono costretti a utilizzare il desiderio di denaro e d'onore. Nessun regime può ignorare l'egoismo. Il comunismo entra in conflitto con il cristianesimo perché è ateo e totalitario, non perché pianifica l'economia. Pretende di monopolizzare l'educazione della gioventù.

Lo Stato comunista ammette la celebrazione del culto e consente la somministrazione dei sacramenti, ma non resta in una posizione d'indifferenza; definisce superstiziose le credenze religiose, considerandole destinate a scomparire con il progresso della edificazione socialista. Imbriglia la gerarchia ecclesiastica, obbligandola a impegnarsi in crociate politiche; popi, preti, vescovi, metropolita sono invitati a far propaganda per la pace, a denunciare i complotti del Vaticano. Non spetta a noi, che non apparteniamo ad alcuna Chiesa, proporre una scelta ai credenti; ma è nostro compito, liberali incorreggibili quali siano, decisi a riprendere domani la lotta contro il clericalismo, a lottare oggi contro il totalitarismo, del quale le Chiese e le comunità che coltivano le scienze e le arti sono vittime. Non denunciamo soltanto la violenza perpetrata contro una fede che non è la nostra, denunciamo una violenza che ci ferisce tutti. Lo Stato che impone un'interpretazione ortodossa degli eventi quotidiani, c'impone anche un'interpretazione del divenire globale e perfino del significato dell'avventura umana. Vuole subordinare alla sua pseudoverità le opere dello spirito e le attività dei gruppi.

L'incredulo, difendendo la libertà di predicazione, difende la libertà propria. Ciò che differenzia essenzialmente l'Occidente dal mondo

sovietico, è che il primo ammette di trovarsi in stato di divisione, l'altro "politicizza" l'esistenza tutta. Benché se ne parli di continuo, la pluralità di minor importanza è la pluralità dei partiti; la quale ha i suoi inconvenienti, introduce nella società un'atmosfera di polemica, intralcia il soddisfacimento delle comuni necessità compromette la concordia amichevole dei cittadini. Essa è tollerata tuttavia come un mezzo, come un simbolo di valori insostituibili; mezzo atto a limitare gli abusi del Potere e ad assicurare un'espressione legale allo scontento, simbolo della laicità dello Stato e dell'autonomia dello spirito che crea, ricerca o prega.

Gli Occidentali, e gli intellettuali in modo particolare, soffrono per la dispersione del loro mondo. La disgregazione e l'oscurità della lingua poetica, l'astrattezza della pittura, isolano poeti ed artisti dal grande pubblico, ch'essi simulano di disprezzare, dal popolo, per il quale essi, nel fondo del loro cuore, sognano di creare. Fisici e matematici, agli estremi confini della ricerca, fanno parte di una ristretta comunità, capace di estrarre l'energia dall'atomo, ma incapace di sottrarre la libertà d'opinione e d'azione ai politici sospettosi, alla stampa avida di notizie sensazionali, ai demagoghi anti-intellettualisti, ai poliziotti. I fisici, padroni delle particelle nucleari e vittime dell'ossessione dello spionaggio, provano la sensazione di perdere ogni controllo sopra le loro scoperte, dacché ne spartiscono il segreto con i generali e i ministri. Lo specialista possiede soltanto un ristretto campo del sapere; la scienza moderna lascerebbe colui che la possedesse per intero ignaro dei problemi supremi quanto il fanciullo che si desta appena alla vita della coscienza. L'astronomo prevede con assoluta precisione l'eclissi di sole; l'economista e il sociologo non sanno se l'umanità si avvia verso l'Apocalisse atomica o verso una grande pace. Forse l'ideologia produce l'illusoria sensazione della comunione col popolo, della impresa guidata da una sola idea, e da una sola volontà. La sensazione d'appartenere alla ristretta cerchia degli eletti, la sicurezza che ispira un sistema chiuso, nel quale l'intera storia e la nostra persona ad un tempo hanno un posto e un significato, l'orgoglio di congiungere mediante l'azione il presente e il passato al futuro, animano e stimolano il vero credente, colui che non è respinto dalla scolastica, né deluso dai successivi mutamenti di rotta; colui che conserva, al di sotto del machiavellismo quotidiano, la

purezza di cuore; colui che si. profonda tutto nella causa e non riconosce più, al di fuori del partito, l'umanità dei suoi simili.

Una così tenace forma di adesione è concessa soltanto ai partiti che, forti d'una ideologia assunta come assolutamente vera, proclamano la necessità d'una rottura radicale. L'intellettuale non fanatico, sia socialista, liberale, conservatore o progressista, non ignora le lacune del proprio sapere. Sa ciò che vuole, non sempre sa con quali mezzi o con quali collaboratori può ottenerlo. Nelle epoche di disgregazione, allorché milioni di uomini vengono espulsi dal loro ambiente naturale, nascono quelle forme di fanatismo che instillano nei vindici dell'indipendenza nazionale e nei corifei della edificazione socialista devozione, spirito di disciplina, senso di sacrificio. C'è chi ammira questi eserciti di credenti e la loro tetra grandezza. Siffatte belliche virtù sono altrettante garanzie di vittoria. Ma dopo la vittoria lascerebbero sussistere alcune delle ragioni di vincere?

Lasciamo ai fanatici senza ravvedimenti né rimorsi la superiorità del fanatismo. La critica, del fanatismo insegna, la fede ragionevole oppure lo scetticismo? Non si cessa d'amare Dio, allorché si rinuncia a convertire con le armi i pagani o i giudei, e, non si afferma più: "Non v'è salvezza fuori della Chiesa". Si cesserà forse di volere una società meno ingiusta e una sorte meno crudele, se ci si rifiuta di idealizzare una classe, una. tecnica d'azione, un sistema ideologico? Il paragone, è vero, ha valore soltanto con riserva. L'esperienza religiosa diventa sempre più autentica quanto più è profonda la distinzione tra l'etica e l'obbedienza alla Chiesa. Le religioni secolari si dissolvono in opinioni dal momento in cui rinunziano al dogma. Dunque, chi non si aspetta un mutamento miracoloso né da una Rivoluzione né da un piano economico, non è tenuto a rassegnarsi all'inammissibile. Non da la propria anima a un'umanità astratta, a un partito tirannico, ad una scolastica assurda, perché ama degli esseri umani, partecipa a comunità viventi, ha rispetto per la verità. Forse le cose andranno diversamente. Forse l'intellettuale si disinteresserà della politica, il giorno in cui ne scorgerà i limiti. Accogliamo con gioia quest'incerta promessa.

L'indifferenza non ci minaccia: gli uomini sono ancora lungi dall'aver eliminato ogni occasione e motivo d'uccidersi a vicenda. Se la tolleranza, nasce dal dubbio, s'insegni a dubitare dei modelli ideali e

delle utopie, a scacciare i profeti di salvezza e nunzi di catastrofi.
Invochiamo l'avvento degli scettici, se debbono abbattere il fanatismo.

Note

1 Allusione al viaggio di Sartre nell'Unione Sovietica. (N. d. T).

2 ARNOLD TOYNBEE, *The world and the West*, p. 144, Ed. fran, Parigi, 1953.

3 ARNOLD TOYNBEE, *op. cit.*, p. 182.